Philosophie und Leben

4. JAHRGANG + 5. HEFT + MAI 1928

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Erkenntnistheorie und Leben

Von Rudolf Weinmann

Philosophie und Leben — es ist in dieser Zeitschrift nicht mehr nötig, auf die enge und innige Gemeinschaft der beiden hinzuweisen. Wenn Philosophie die Wissenschaft (oder, vielleicht besser gesagt, das Wissenwollen) von den letzten, allgemeinsten Dingen ist, von Welt, Natur und Mensch ihrem Sinn und Zweck nach, von Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, so ist Philosophie notwendig die Wissenschaft, die alle angeht und mehr als alle andern Wissenschaften von allen verstanden werden muß.

Es kann in der Tat, sieht man von einigen terminologischen Voraussetzungen ab, kein Zweifel darüber sein, daß Philosophie, mehr oder minder allen Menschen zugänglich, die populärste aller Wissenschaften ist, weil sie eben weder Spezialkenntnisse noch Spezialschulung — wie etwa Mathematik, Chemie, Physik, Sprachen — verlangt und voraussetzt. Es ist schlechthin die menschliche Vernunft, an die sie sich wendet und von der sie ausgeht.

Aber inmitten dieser Philosophie, ja sogar an ihrem Anfang und ihrem Ende findet sich ein Gebiet, das dem ganz und gar zu widersprechen scheint, weil es nicht nur dem natürlichen Denken fernliegt — viel ferner als die speziellste Einzelwissenschaft —, sondern ihm sogar direkt entgegensteht und so als *lebensfeindlich* bezeichnet werden kann.

Dieses Gebiet, seit Descartes, Berkeley und Kant der Brennpunkt alles Philosophierens, heißt *Erkenntnistheorie*.

Unser natürliches Denken ist wohl bereit und imstande, dem Philosophen zu folgen, wenn er zum Letzten, zu den Prinzipien des Seins, zum Urgrund und Sinn der Welt vorzudringen sucht — wenn er aber die *Existenz* der Welt *selbst* zum Problem macht, dann erfolgt der große *Bruch* zwischen Philosophie, *dieser* Philosophie, und dem Leben. Das Leben tritt in Opposition zu Philosophie, es sieht in ihr etwas dem Leben selbst irgendwie diametral Entgegenstehendes; ja der Philosoph erscheint als ein abstruser, dem natürlichen Leben abgekehrter, es negierender, wahrhaft „weltfremder" Mensch.

Der Philosoph *als Erkenntnistheoretiker* setzt da einen Zweifel, wo weder die gesamte konkrete Wissenschaft noch der Philosoph

selbst als Geisteswissenschaftler (Logiker, Psychologe, Ethiker, Ästhetiker), ja nicht einmal als Metaphysiker (was ist Wesen und Sinn der — natürlich unbedingt existierenden — Welt?) noch gar das praktische Leben ein Problem sieht, sondern vielmehr auf selbstverständlichstem, festestem Grunde baut, theoretisch und praktisch, denkend und handelnd. Ja für den gewöhnlichen Verstand hat die Frage nach der Realität, der objektiven Wirklichkeit der Welt, der Zweifel an ihr etwas unbesiegbar Lächerliches. Irgend etwas in uns sträubt sich instinktiv dagegen, aus der Existenz von Erde und Kosmos, von Raum und Zeit ein Problem zu machen. Noch mehr, dieses Problem im Sinne der bisherigen neueren Erkenntnistheorie, d. h. *subjektivistisch, phänomenalistisch* gelöst zu finden. Wir, das ganze Natur- und Menschengeschehen, Entwicklung und Geschichte, Erdkatastrophen und Kriege, das Gesamtuniversum und der Lauf der Gestirne, alles, alles soll nicht „eigentlich" real, unabhängig von uns existieren, sondern nur eine *Welt des Bewußtseins* darstellen, die ohne unser denkendes und empfindendes Ich nicht da ist, nur das notwendige Objekt eines stets vorauszusetzenden Subjekts bildet?!

Solches behauptet in ungezählten Spielarten der „*erkenntnistheoretische Idealismus*", dem sich seit Kant mit wenigen Ausnahmen die Philosophie verschrieben hat. Kant selbst hatte im „Ding an sich" ein — freilich unerkennbares, unbeschreibbares, unvorstellbares — selbständiges Objekt bestehen lassen. Seine Nachfolger verflüchtigten dieses mehr und mehr zu einem Nichts. In steigendem Maße wird alles *Sein* in den Kreis des allein seienden *Bewußtseins* einbezogen. Damit aber ist die ungeheure Kluft zum Standpunkt des Lebens aufgerissen: denn das Leben sieht gerade im Bewußtsein, Seelischen, Psychischen — in Gedanke, Vorstellung, Traum, Illusion, Halluzination — das Nichtwirkliche, das nicht „wirklich" Existierende: es unterscheidet vom realen Gegenstand, vom realen Geschehen das „*nur*" ideell gegebene Psychische; es spricht davon, daß irgend etwas „nur" subjektiv, gedacht, vorgestellt oder gar „nur" geträumt ist! Während man kaum je auf die Wendung stoßen wird, es existiere etwas „nur" objektiv, es habe ein Geschehnis „nur" wirklich stattgefunden.

Nun versucht selbstverständlich jeglicher Bewußtseinsmonismus zwischen Bewußtsein und — Bewußtsein zu unterscheiden, um die psychische und physische Welt zu scheiden, um eine Quasi-Objektivität der Außenwelt gegenüber der psychischen Subjektivität trotz allem zu sichern. Denn der Auffassung der Welt als Phantasmagorie des Einzelichs, dem sogenannten *Solipsismus*, wonach nur der jeweilige Philosoph, der gerade das Wort hat, existieren würde und auch von ihm natürlich nur sein welterzeugendes und -umfassendes Bewußtsein (wobei man wieder fragen müßte: wieso *wissen* wir andern, nur *in ihm* existierenden,

Ich von ihm?) — dieser ebenso absurden wie unvermeidbaren Konsequenz alles Phänomenalismus (Schopenhauer verweist sie ins Tollhaus!) will man unter allen Umständen entgehen. Daher die Einführung eines „Allgemeinbewußtseins", des „Bewußtseins überhaupt" als Trägers der objektiven Welt im Gegensatz zum „individuellen Bewußtsein", dem Träger des Psychischen im engeren, eigentlichen Sinne. Daher die Zuflucht zu neutral klingenden Formulierungen bezüglich der — subjektivistisch aufgelösten und nun wieder zu verobjektivierenden — Umwelt, wie „Haben", „Gegebensein", „Gelten" usw. Aber wer hat? Wem ist etwas gegeben? Für wen gilt?

Natürlich „hat" das Ich, ist dem Bewußtsein „gegeben", „gilt" für unser Denken.

Psychologismus und Logicismus, also Subjektivismus, wie man es auch wende! —

Der lebensfremden, lebensfernen phänomenalistischen Erkenntnistheorie entgeht nur die entschiedene „kopernikanische Wendung" gegen Kant und den Kantianismus; dem man solche Wendung irrtümlicherweise nachgerühmt hat. Der anthropozentrische Standpunkt muß in der Erkenntnistheorie vielmehr erst fallen. Diese muß für die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt eine Formel finden, die in gleicher Weise dem Leben, der Wissenschaft und einer kritischen philosophischen Einstellung entspricht. Solche Formel kann nur der, auch dem natürlichen Verstand sich fügende erkenntnistheoretische Realismus liefern, dem freilich das Vorurteil der herrschenden Philosophie entgegensteht. Ein Realismus, der konsequent allen Subjektivismus beiseite wirft und damit sich auch von Kant selbst emanzipiert. Ein Realismus, der — es geht nicht anders — aus dem raum- und zeit- und kausallosen „Dingansich" das raum-zeitliche und kausal wirkende „Ding" rettet, aus der Welt der „Erscheinung" und „Vorstellung" die Welt und ihr Sein.

Durch Kant hindurch und über ihn und seine Nachfolger hinaus[1])!

Die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität, die Unmöglichkeit einer Ableitung dieser Grundformen aller Anschauung und alles Denkens aus der „Erfahrung", die absolute Notwendigkeit, alles Sein in diesen Formen einzufangen, diese Kantsche Einsicht bleibt unangetastet bestehen. Aber wir schließen aus ihr nicht die Subjektivität, sondern die Objektivität dieser letzten, undefinierbaren und weiter nicht zurückführbaren Grundformen alles Seins. Das die Welt erfassende und erkennende Bewußtsein hat sie und bringt sie mit, weil die

[1]) Vergl. zu diesem Aufsatz d. Verf. „Philosophie, Welt und Wirklichkeit". München Oldenbourg, 1922.

Welt, in die das Bewußtsein zwecks Erfassung eben dieser Welt gestellt ist und aus der es entwicklungsmäßig hervorgewachsen ist (gebunden an sein physisches Substrat, das Gehirn), eben in diesen Formen existiert. Man müßte sonst annehmen, daß das Erkenntnisorgan ohne jede innere (teleologisch zu verstehende) Verknüpfung der Umwelt gegenübertritt und sie nun wohl oder übel mit ihren rein zufällig so beschaffenen Formen einzufangen hätte!!

Nur wenn man dem Kantschen Beginnen, aus dem Apriorismus heraus die uns bekannte Welt zur bloßen „Erscheinung" zu machen, eine reale Dingwelt entgegensetzt, bleibt man vor der unvermeidlichen weiteren Konsequenz des Subjektivismus bewahrt, aus der Erscheinung schließlich bloßen Schein zu machen. Von jener zu diesem sind nur wenige Schritte, denn mit dem Begriff der „Erscheinung" hat man sich bereits in den Bezirk des Ideellen begeben, die Realität preisgegeben.

Das Entscheidende ist vielleicht, daß es eine monistische Erkenntnistheorie nicht geben kann, daß monistische Tendenzen erst auf metaphysischem Gebiet Sinn und Berechtigung gewinnen. Erkennen — der Erkennende und das Erkannte — setzt eine nicht zu tilgende Zweiheit voraus. Idealistische Bestrebungen sind auf diesem Boden ebenso verfehlt wie materialistische. In gleicher Wirklichkeit, muß zugegeben werden, stehen sich reales Objekt und erkennendes Subjekt gegenüber. Ohne das Bild einer „Spiegelung" (oder welches Bild man sonst für dieses letzte, undefinierbare Verhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntem wählen will) kommen wir nicht aus, können wir keinen praktischen und keinen wissenschaftlichen Schritt vorwärts tun — auch keinen geisteswissenschaftlichen, auch keinen metaphysischen. In der Tat zögert auch der Philosoph (solange und soweit er nicht gerade als phänomenalistischer Erkenntnistheoretiker spricht) nicht einen Augenblick, das Bewußtsein, als Spiegel der Welt, in den Strom der Entwicklung, des Geschehens hineinzustellen und in den vielen Bewußtseinen die eine wirkliche Welt sich abbilden zu lassen. Ohne solche selbstverständliche Voraussetzung ist kein Handeln, aber auch kein Forschen möglich, kein Buch der Psychologie, der Ästhetik wie keines der Physik oder Chemie verständlich und sinnvoll. Aber auch kein metaphysischer, ethischer, religiöser Gedanke zu fassen und durchzuführen.

Immer steht auf der einen Seite der Gegenstand, heiße er Atom oder Mensch oder Natur oder Gott — auf der andern die wahrnehmende, forschende, die sich versenkende Psyche. Nichts anderes ist doch das „Bewußtsein" als eben diese an die wirklichen Leiber geknüpfte Psyche, bestimmt, sich selbst und die Umwelt zu erfassen.

In solchem Sinn ist freilich Welt ein Erstes, Bewußtsein ein Zweites

— aber deshalb kein Geringeres. Niemals aber ist eines durch das andere zu ersetzen, eines für das andere zu setzen.

Erst die metaphysische Weltinterpretation, der Dichtung verwandter als der Wissenschaft, kann in allem Sein letzten Endes ein materielles oder geistiges Prinzip sehen, Sein und Wesen des Existierenden materialistisch oder spiritualistisch deuten. Immer aber muß sie erst „Welt" voraussetzen, um sie dann, so oder so, auf Grund der dualistischen Urtatsache, monistisch interpretieren zu können.

Läßt man aber alles Sein von vornherein, schon erkenntnistheoretisch, in Bewußtsein aufgehen, so ist mit solcher Vernichtung einer wirklichen Wirklichkeit auch die Möglichkeit vernichtet, metaphysisch über diese — gar nicht wahrhaft existierende — Wirklichkeit eine Aussage zu machen; über ihren Grund und Zweck nachzudenken. Philosophie hebt sich selbst auf. Metaphysik und Religion verlieren ihren Sinn. Der natürliche und der nach dem Höchsten greifende Verstand gehen gleichermaßen leer aus.

Darum muß, auch wenn man das Hypothetische aller erkenntnistheoretischen Positionen zugibt, eben die realistische Hypothese den Sieg davontragen über alle idealistischen. Denn selbst idealistische Metaphysik erheischt realistische Erkenntnistheorie, metaphysischer Monismus bedingt erkenntnistheoretischen Dualismus.

Es gibt nicht nur Grenzen des Wissens, sondern auch eine Grenze des Zweifels: es ist der Zweifel an der Existenz des Seins, der Welt; an der Existenz der — Existenz.

Gibt man ihm Raum, so bildet auch das eigene Ich trotz Descartes schließlich keinen festen Halt mehr: es bleibt ein von einem geträumten Ich geträumter Traum.

Zu andern Ichen gar ist ja schon durch den Zweifel an der Realität der Außenwelt der Zugang abgeriegelt: denn er kann nur über die, Außenwelt bildenden, fremden Leiber führen, an die jene Iche geknüpft sind.

Mein und das „Menschheits"-Bewußtsein aller andern setzt immer wieder — den Menschen voraus[1]).

Und mit dem „Menschen", diesem psychophysischem Etwas — im Besitz von Empfindung und Auge, von „Bewußtsein" und Gehirn —, das allein wir kennen und meinen, wenn wir vom Menschen sprechen, ist Welt, wirkliche, wahre, reale, greif- und sichtbare Außenwelt gegeben.

[1]) S. d. Verf. „Erkenntnistheorie und Wirklichkeit", Unsere Welt, XVII. Jahrg., Heft 4.

Kantianismus und Realismus in der Erkenntnislehre

Ein Meinungsaustausch zwischen Karl Meißinger und August Messer

I.

Kantianer:

. . . Wir sind also verschiedener Meinung über die Grundlagen der Transzendentalphilosophie[1]), und ich will versuchen, sie in Kürze darzustellen.

Vorausschicken muß ich, daß es sich für mich um keine historische Angelegenheit handelt. In Kants Schriften ist vieles nicht zur letzten Klarheit gebracht, obwohl ich geneigt bin, Kant gegen den „vornehmen Ton" in Schutz zu nehmen, der von allen Späteren gegen ihn angeschlagen wird. Meine persönliche Stellung zu Kant ist etwa die Schillers: höchste Achtung für seine Leistung, höchste Behutsamkeit in der Weiterbildung des Systems.

Ferner bin ich mir wohl bewußt, im philosophischen Leben der Gegenwart ziemlich allein zu stehen. Der Neukantianismus, wie er heute etwa noch von Rickert vertreten wird, scheint mir eine unfruchtbare Sache zu sein. Die eigentlich „Modernen" wollen von Kant gar nichts wissen. Die Zeit für eine wahre Erweckung Kants und für die Synthese zwischen Kant und — Thomas von Aquin ist noch nicht gekommen. Aber sie wird kommen. Inzwischen bescheide ich mich mit der Rolle des Einspänners. —

Die Renaissance hat zur Grundlage des wissenschaftlichen Bewußtseins die Einsicht gemacht, daß wissenschaftliche Erkenntnis nur innerhalb der Grenzen der Wahrnehmung, d. h. nur so weit möglich ist, als die Tatsachen durch Experiment und Augenschein zu erhärten sind. Der menschliche Verstand und die menschliche Sprache sind für den irdischen Gebrauch eingerichtet und versagen, sobald die Grenzen der Erfahrung überschritten werden.

Diese Neuerung, die für uns alle verbindlich ist, brachte das metaphysische Bedürfnis des Menschen in Gefahr. Kants letztes Interesse war, die Dinge des Glaubens vor der hochmütigen Leugnung durch das Renaissancewissen sicherzustellen. Das höchste Ergebnis seiner Kritik ist, die autonome, d. h. von der Wissenschaft unabhängige Geltung des sittlichen und des ästhetischen Erlebnisses deutlich gemacht zu haben. Das letztere war nicht eigentlich angefochten, es bestanden nur

[1]) Man mag sich das Wort „Transzendentalphilosophie" bei Kant zunächst mit „Erkenntnislehre" verdeutschen. Eigentlich bezeichnet es nur die Lehre von den a priori (d. h. „von vornherein", also unabhängig von der Erfahrung) geltenden Elementen der Erkenntnis. (D. Hg.)

falsche ästhetische Theorien. Aber Schillers aus Kants Theorie streng folgende Formulierung, daß die Schönheit „Freiheit in der Erscheinung" sei, und sein Bild von der Schönheit als der „Brücke", über die der Mensch aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit wandere, haben vielen Menschen die Jenseitigkeit des sittlichen Erlebnisses plausibel gemacht.

Ich kenne kein philosophisches System, in dem das Verhältnis der diesseitigen Welt so klar und unserem Renaissance-Lebensgefühl so gemäß dargestellt wäre, als das kantische. Die letzte Aufgabe der Philosophie kann nur dieses Verhältnis betreffen. Eine einfache „Wissenschaftslehre" würde die Mühe nicht lohnen. Es mag immer sein, daß die Religion an sich keiner Philosophie bedarf: in unserer unnatürlichen geistigen Lage bedarf sie einer Philosophie, die ihr Lebensrecht unerschütterlich feststellt, und diese Aufgabe leistet das kantische System. Ich finde auch, daß alle Welt, ohne es Wort zu haben, kantisch denkt, soweit sie überhaupt über diese Dinge denkt und sich nicht auf Hörensagen und Majorität verläßt.

Es handelt sich nun darum, einzusehen, durch welche Aufstellungen Kant zu seinem Zweck gelangt, und hier ist es zuerst der Begriff der Wirklichkeit, über den wir uns verständigen müssen.

Kants System in seiner Ganzheit wird mit Unrecht „idealistisch"[1]) genannt. Er verwendet idealistische Motive in der transzendentalen Ästhetik[2]) oder in der Lehre von der Idealität von Raum und Zeit, aber er reicht über den Horizont des Idealismus weit hinaus.

Seit Descartes bestand das Problem, wie wir durch unsere Sinne als durch die einzigen Pforten, durch welche die Welt in unser Bewußtsein gelangen kann, von der Wirklichkeit der Außenwelt versichert werden können. Descartes selbst sieht keine Möglichkeit, dem Erlebnis der Außenwelt einen gleichen Gewißheitsgrad zu geben als dem Erlebnis der Innenwelt des Bewußtseins, die er in dem Satz ausspricht: cogito — sum, ich denke (bin mir meiner bewußt), also bin ich. Er nimmt, wie man weiß, seine Zuflucht zu einem sehr prekären Umweg über den Gottesbeweis. Ein Gott, der uns eine Außenwelt durch die Sinne nur vorspiegle, wäre weder wahrhaftig noch gütig. Einem folgerichtigen Renaissancedenken mußte diese Art zu philosophieren sehr fadenscheinig vorkommen, aber einen wirklichen Ausweg aus der Verlegenheit hat erst Kant gefunden. Sein Fund war ein Ei des Kolumbus. Er leugnet einfach den von Descartes naiverweise angenommenen Gewißheits-

[1]) „Idealistisch" (von „Idee" = Vorstellung) nennt man eine Lehre, die in der „Wirklichkeit" nur „Vorstellungen" sieht. (D. Hg.)

[2]) „Ästhetik" bedeutete nach dem damaligen Sprachgebrauch „Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung". Diesen Titel führt der erste Hauptteil von Kants „Kritik d. r. Vernunft". (D. Hg.)

unterschied zwischen dem Erlebnis der Außen- und der Innenwelt. Auch meine eigene Seele, mein eigenes Bewußtsein ist mir nur in Form eines Bündels von Wahrnehmungen gegeben. Beide sind gleich problematisch, oder positiv gesprochen, gleich gewiß, und damit ist die Lage des „gesunden Menschenverstandes" wieder hergestellt, es ist sozusagen alles beim alten.

Diese Überwindung des descartischen Idealismus ist eine der größten Leistungen Kants. Er hat sie vollbracht in einem wichtigen Zusatz der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, der ihm von vielen seiner Leser verdacht worden ist, besonders seit Fichtes extremem Idealismus — aber von lauter Leuten, die Kant nicht verstanden haben. In der Tat ist es nicht ganz einfach, ihn hier zu verstehen.

Was wir von der Außen- wie von der Innenwelt besitzen, sind nach Kant „Erscheinungen", nicht „Dinge an sich". Alles ist durch die menschliche Sinnlichkeit und den menschlichen Verstand geformt oder bedingt. Was nicht in gemeinsamer Arbeit von diesen beiden menschlichen Erkenntniskräften ergriffen werden kann — also alles, was jenseits einer wirklichen oder möglichen Wahrnehmung liegt —, ist für menschliche Wissenschaft so gut wie nicht vorhanden. Von dem „Ding an sich" können wir nur eine sittliche und eine ästhetische Erfahrung machen, und diese ist offenbar ganz anders beschaffen, als die wissenschaftliche Erfahrung. Religionswissenschaft und Kunstwissenschaft kann nur menschliche Vorstellungen von der Religion und dem Schönen und die historischen Leistungen des menschlichen Genius auf diesen beiden Gebieten beschreiben und den gegenseitigen Einflüssen der Leistungen nachgehen.

Wir haben „nur" Erscheinungen und nicht Dinge an sich. „Nur Erscheinungen" bedeutet aber nicht „nur Schein". Das ist die entscheidende *positive* Seite. Diese Welt der Erscheinungen ist von der solidesten Wirklichkeit und Gegenständlichkeit, die man für unsere menschlichen Bedürfnisse nur wünschen kann. Die wirkliche Welt ist genau so wirklich, wie sie sich der „gesunde Menschenverstand" vorstellt. Aber sie ist eben nur *objektive Wirklichkeit*, d. h. Wirklichkeit, sofern sie Objekt der Wissenschaft werden kann.

Wen Kants Lehre, daß es einen Raum und eine Zeit an sich nicht gebe, daß also beide nur Formen unserer Sinnlichkeit sind, im ersten Augenblick in das Widerstreben eines äußersten Schwindelgefühls versetzt, hat sich bis auf weiteres damit zu beruhigen, daß durch diesen „Idealismus" die Wirklichkeit der Welt gar nicht angetastet werden soll. Die Aufhebung von Raum und Zeit durch Erscheinungen, wie Hellsehen, Zeitlosigkeit von Träumen und vieles andere, findet eine überraschende Erklärung durch diese Vorstellungsart. Ihre größte Wohltat ist die Möglichkeit, sich das „*Dasein*" *Gottes* und die Unsterblichkeit als Zeit-

und Raumlosigkeit zu denken, wodurch alle rationalistischen Einwendungen gegen diese Fundamente des Glaubens zusammenfallen.

Unser Weltbild wird nun aber nicht nur von den Anschauungsformen Raum und Zeit, sondern auch von den Denkformen oder Kategorien[1]) aufgebaut. Beide sind ganz streng aufeinander angewiesen und haben nur den Aufbau der Erfahrung zum Zweck; zunächst der gemeinen Erfahrung jedes Menschen mit gesunden Sinnen und gesundem Verstand, dann aber der aus dieser gemeinen Erfahrung lediglich veredelten wissenschaftlichen Erfahrung.

Und nun kommt der entscheidende Punkt, wo, so viel ich sehe, unsere Meinungsverschiedenheit beginnt. Auch die Vorstellung einer Wirklichkeit oder einer Existenz oder einer Substanz, oder wie man das ausdrücken will, ist kategorial. Ich kann also Wirklichkeit nur von Gegenständen der Erfahrung aussagen. Also gehören Aussagen, wie die, daß Gott existiere, zu den unerlaubten Grenzüberschreitungen des menschlichen Verstandes. Wir können freilich nicht umhin, uns Gott als „existierend" vorzustellen, sobald wir als gläubige Menschen von ihm reden. Wir müssen uns aber jederzeit bewußt bleiben, daß dies nur ein unvermeidlicher Anthropomorphismus ist. Unser Denken und unsere Sprache sind für die jenseitigen Dinge von Natur nicht eingerichtet. Gottes „Sein" ist ein „Übersein". Das Wort „Wirklichkeit" bekommt angesichts des „Dinges an sich" einen völlig anderen Sinn, ebenso wie das Wort „Erfahrung". Sittlich-religiöse Erfahrung kann gemacht werden, aber mit ganz anderen Organen als denen, die zur Erzeugung eines wissenschaftlichen Weltbildes bestimmt sind. Sobald die religiöse Saite unserer Seele anspricht, befinden wir uns in einer anderen Ebene der Erlebens. Als „Tatsache" ist dieses Erleben nur von außen beschreibbar, es bleibt „geheimnisvoll am lichten Tag".

Die gleiche Bewandtnis hat es mit der Frage nach dem x, das als „Ursache" hinter den „Dingen" der Außenwelt stehe. Die Ursache eines Sinneseindruckes ist immer nur ein Stück objektiver Wirklichkeit, niemals ein „Ding an sich". Die Ursächlichkeit ist wiederum eine Kategorie und hat innerhalb der unverrückbaren Schranken der objektiven Erscheinungswelt zu bleiben. Diese Feststellung ist eines der besten Verdienste Schopenhauers, der sonst leider sehr viel zur Verwirrung des Sachverhaltes beigetragen hat.

Der philosophische Anfänger wird von jedem System die Lösung der Welträtsel erwarten. Philosoph ist er erst in dem Augenblick, da er von dieser Hoffnung zurückkommt. Die Welt und der Mensch in ihr sind von

[1]) „Kategorien" nennt Kant die allgemeinsten Begriffe, also die abstraktesten Denkinhalte wie: Eins, Vieles, Alles, wirklich, möglich, notwendig, Ding (oder Substanz), Ursache usw. (D. Hg.)

abgründiger Rätselhaftigkeit, oder Fragwürdigkeit, wenn man auf einen pessimistisch klingenden Ausdruck versessen ist. Die Welt ist durchaus tragisch verfaßt, warum sollte der Mensch mit seinem Fünkchen Verstand, davon eine Ausnahme machen? Nur kann man die Tragödie des Wahrheitstriebes auch durchaus positiv-heroisch auffassen. So ist Schillers großer Satz zu verstehen: „Der Transzendentalphilosoph gibt sich nicht dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus denen die Möglichkeit der Erfahrung begriffen wird."

II.

Realist:

. . . Es ist mir sehr willkommen, mich mit Ihnen über die Grundfragen der Erkenntnislehre aussprechen zu können. Zunächst mag es ja scheinen, als lägen diese Fragen dem Leben und seinen Zweifeln und Nöten recht fern. Aber nähere Erwägung zeigt doch leicht, daß das Streben nach Weltanschauung — und darin wirkt doch eine Haupttriebfeder philosophischen Nachdenkens — sehr bald in die Fragen hineinführt, was ist denn Erkenntnis? Welches ist ihre Tragweite? Ist eine Metaphysik möglich, d. h. ein Wissen um die Wirklichkeit in ihrem tiefsten Bestand? Bietet auch die Religion eine „Erkenntnis", und, wenn ja, wie verhält diese sich zu der wissenschaftlich-philosophischen? (Vor einer Überschätzung der Erkenntnislehre aber soll uns das Nietzsche-Wort bewahren: „Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert, . . . das ist Philosophie in den letzten Zügen".)

Auch darin bin ich mit Ihnen einverstanden, daß wir unsere Erörterung — in freier Weise und ohne historisch-philologische Absichten — an Kant anknüpfen. Wir beide sind uns ja bewußt, wieviel wir für unsere philosophische Entwicklung Kant verdanken. Aber wir beide sind auch (mit Nietzsche) überzeugt, daß „der seinem Lehrer schlecht dankt, der immer nur der Schüler bleibt." —

1. Wir wollen als Ausgangspunkt unsere Erörterung aus Kant herübernehmen, die Unterscheidung von zwei Erkenntniskräften: „Sinnlichkeit" als Vermögen des sinnlichen Anschauens und „Verstand" als Vermögen des Denkens. Indessen will mir scheinen, daß Sie die Leistungsfähigkeit des Denkens zu sehr einengen, wenn Sie sie auf das Gebiet „wirklicher oder möglicher Wahrnehmung", also auf den Bereich des Anschaulichen, beschränken.

Ich möchte meinen, daß wir gar manches zu „denken" (und zu „erkennen") vermögen, was im strengen Sinne von uns nicht „angeschaut" werden kann. Drei Kugeln einer Rechenmaschine sind zwar für das kleine Schulkind „die Drei" in anschaulicher Gegebenheit; aber

wir wissen doch, daß die im rein mathematischen Denken eigentlich gemeinte „Drei" nirgends anschaulich gegeben sein kann. Dasselbe gilt für alle Zahlen; aber ähnlich steht es auch mit den geometrischen Figuren. „Die gerade Strecke", als wirklich *ein*dimensional und als *absolut* gerade kann von uns, streng genommen, weder sinnlich wahrgenommen noch in der Phantasie anschaulich vorgestellt werden. Denn alle wirklich gezeichneten Strecken sind tatsächlich *drei*dimensional und die in der Phantasie vorgestellten wenigstens *zwei*dimensional. So bildet auf dem ganzen Gebiet der Geometrie das Anschauliche nur ein — mehr oder minder unzulängliches — Hilfsmittel, um uns das Denken der eigentlich genannten *un*anschaulichen Gebilde zu erleichtern.

Denken Sie ferner daran, daß wir vier- und mehrdimensionale „Räume" (zutreffender sagt man wohl: „Mannigfaltigkeiten") *denken* können, ferner *allgemeine* Gegenstände wie *den* Baum, *das* vernünftige Wesen, *die* Ursache, *den* Staat. *In ihrer Allgemeinheit* aber können diese nie von uns *anschaulich* wahrgenommen oder vorgestellt werden.

Alle derartigen *un*anschaulichen Gegenstände vermögen wir aber im *Denken* nicht nur zu „meinen" (nämlich so, daß das Denken gleichsam nur auf sie hinzielt), sondern wir sind auch imstande, an ihnen und zwischen ihnen die mannigfaltigsten Bestimmungen und Beziehungen festzustellen. Das bedeutet: es können auch „*Erkenntnisse*" über sie gewonnen werden.

Sollte somit nicht auch „*Gott*" von uns *gedacht* und vielleicht in gewissem — wenn auch noch so beschränktem Sinn — von uns *erkannt* werden können, wenngleich er unserer *Anschauung* entzogen bliebe?

2. Sie sehen freilich schon in dem einfachen „Urteil": „Gott existiert", eine „unerlaubte Grenzüberschreitung des menschlichen Verstandes". Sie versichern, „Existenz" oder „Wirklichkeit" könne nur von „Gegenständen der Erfahrung", also sinnlich anschaulichen, ausgesagt werden.

Aber erwägen Sie Folgendes: schon die Physik geht über das sinnlich Anschauliche hinaus; sie belehrt uns, daß z. B. den anschaulichen Farben und Helligkeiten Ätherschwingungen zugrunde liegen. Jenen hypothetisch angenommenen, aber doch als *existierend* gedachten, Äther dürfen wir selbst nicht hell oder farbig uns vorstellen; eben darum können wir ihn überhaupt nicht sinnlich-anschaulich vorstellen, sondern wir können ihn nur „*denken*": aber wir dürfen sinnvoll von ihm urteilen, daß er „*existiere*" oder „*wirklich sei*".

Der Begriff „Existenz" (oder „Wirklichkeit") scheint mir anwendbar zu sein, ganz unabhängig davon, ob der fragliche Gegenstand für uns sinnlich wahrnehmbar ist oder nicht. Darum scheint es mir auch kein „An-

thropomorphismus" (also keine unerlaubte „Vermenschlichung") zu sein, wenn man zu dem Urteil gelangt: „Gott ist" oder „er existiert".

Andererseits muß ich Ihnen gestehen, daß ich mir bei Ihrer Erklärung: „Gottes ‚Sein' ist ein ‚Übersein'", nicht nur nichts anschaulich vorzustellen, sondern auch nichts zu „denken" vermag. Welcher soll dann der „völlig andere Sinn" sein, den das Wort „Wirklichkeit" bezüglich des Unerfahrbaren annimmt?

Endlich will ich daran erinnern, daß das christlich-gläubige Bewußtsein (das auch das Ihre ist) in Gott den „Schöpfer" (also die „Ursache") der Welt sieht. Somit hält es Gott wie Welt für „wirklich" und verknüpft beide noch durch die Kategorie von „Ursache und Wirkung".

3. Sie bestreiten nicht eine „Erfahrung" von Gott, aber Sie versichern: „Sittlich-religiöse Erfahrung kann gemacht werden, aber mit ganz anderen Organen als denen, die zur Erzeugung eines wissenschaftlichen Weltbildes bestimmt sind."

In diesem Satz scheint mir Wahres und Falsches gemischt zu sein. Ich scheide nämlich zwischen „sittlicher" und „religiöser" Erfahrung:

Von der „sittlichen" Erfahrung bin ich auch der Ansicht, daß sie mit einem ganz anderen Organ gemacht wird, nämlich nicht mit der Sinnlichkeit und dem Verstand, sondern mit dem „Herzen", d. h. unserem Gefühl für Werte und Rangordnung von Werten. So scheint es mir z. B. eine sittliche Grunderfahrung zu sein, daß man einmal den Wert von Gerechtigkeit, Liebe, Güte innerlich erlebt, daß man gefühlsmäßig davon ergriffen wird. Auf Wirklichkeit oder Unwirklichkeit dieser sittlichen Werte kommt es dabei zunächst gar nicht an. Vielleicht kann uns ihr Wertcharakter gerade dann besonders lebhaft einleuchten, wenn wir sie vermissen, wenn sie also nicht wirklich sind.

Was nun aber die sog. religiöse „Erfahrung" (im christlichen Sinne) betrifft, so steht sie nicht etwa als eine reine Wirklichkeitserfahrung der sittlichen als einer reinen Werterfahrung gegenüber; vielmehr will sie beides sein: Wirklichkeits- und Werterfahrung, sofern sie Gott als „wirklich" und zugleich als Inbegriff alles Wertvollen faßt.

Somit kann ich Ihre Behauptung, „die religiöse Erfahrung" werde mit einem „ganz anderen Organ" gemacht als die wissenschaftliche, nur bezüglich des Wertgehalts der religiösen Erfahrung zugeben, dagegen nicht hinsichtlich ihrer Wirklichkeitsseite.

Damit will ich vor allem sagen, daß ich nicht absehe, inwiefern der Begriff „Wirklichkeit" (oder „Sein" bzw. „Existenz") in bezug auf Gott einen „völlig anderen Sinn" haben soll als hinsichtlich der wissenschaftlichen Erfahrungswirklichkeit. —

Noch manche andere Bedenken haben mir Ihre Darlegungen erregt, aber für diesmal möchte ich mich auf die vorgebrachten beschränken.

III.

Kantianer:

Wenn Sie sich einen „Realisten" nennen, so hoffe ich sehr, daß Sie mich nicht für einen „Idealisten" verkaufen wollen. Ich bin ein „Kantianer" und sehe einen wichtigen Teil meines philosophischen Berufes darin, endgültig mit dem Irrtum aufzuräumen, als ob Kant ein „Idealist" gewesen wäre.

Es freut mich, daß wir einer Meinung über die Rolle der Erkenntnislehre sind. Die wissenschaftliche (wie die gemeine) Erfahrung bedarf keiner Erkenntnislehre, solange sie nicht durch unnatürliche Irrtümer über Wesen und Grenzen der Erkenntnis mißleitet wird.

Eines der Verdienste Kants besteht darin, daß er die Beschränkung der Erkenntnis auf die Grenzen der Erfahrung schlüssig gemacht hat. Seit der Renaissance waren sich die Menschen im Grunde alle über diesen Tatbestand einig. Zum Teil wollten sie es nicht Wort haben, aber niemand, auch von denen, die innerlichst davon überzeugt waren, vermochte dieses Grundbewußtsein moderner Wissenschaft rational durchsichtig zu machen. Kant hat dies dadurch geleistet, daß er die Zuordnung und das Aufeinanderangewiesensein von Sinnlichkeit und Verstand bewiesen hat.

Ich muß hier gleich zugeben, daß Kants transzendentale Ästhetik unter dem Mangel leidet, daß er sich auf die euklidische[1]) Geometrie beschränkt. Schon bei dem damaligen Stande der Mathematik wäre er in der Lage gewesen, weiterzugehen.

Dieser Mangel beweist aber nicht, daß die „unanschauliche" nichteuklidische Geometrie nicht gleichfalls der Erfahrung zugeordnet wäre. Wenn heute das Weltall als „gekrümmter Raum" (der eine vierte Dimension voraussetzt) angesehen wird, so ist das grundsätzliche Verhältnis keineswegs verändert. Man gelangt mit dieser nichtanschaulichen Geometrie zu ganz exakten Resultaten, die zum Ausbau der wissenschaftlichen Erfahrung dienen.

Daß Vorstellungen, wie Punkt oder Linie, in der gemeinen Anschauung keine Entsprechung haben, sagt Kant selbst an unzähligen Stellen, an die ich Sie nicht zu erinnern brauche. Gerade deshalb sind sie apriorische Formen der Anschauung. Worauf es ankommt, ist lediglich das Zugeordnetsein der Formen, und zwar sowohl der Formen der Anschauung als des Verstandes, zu dem Material der sinnlichen Wahrnehmung.

Wir wissen längst, daß unsere fünf Sinne für eine Menge von prinzipiell Wahrnehmbarem zu eng sind, z. B. das Auge für ultraviolette Strahlen. Grundsätzlich ist doch wohl denkbar, daß es eine Sinnlichkeit

[1]) Darunter versteht man die von dem altgriechischen Mathematiker Euklid herrührende Elementargeometrie, die jetzt noch in unseren Schulen gelehrt wird. (D. Hg.)

gebe, für die der Weltäther ebenso wahrnehmbar wäre wie für unser Auge die Bläue der von der Sonne erhellten Luftschicht, die unsere Erde umgibt. Was uns auf die objektive Realität eines Äthers schließen läßt, sind zuletzt ganz bestimmte sinnliche Wahrnehmungen, die ohne seine Annahme unerklärt bleiben würden. Bei so bewandten Dingen hat es den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, daß es in der Welt eine Menge von Realität gibt, die für immer außerhalb des Kreises der objektiven Realität bleiben wird und also für menschliche Wissenschaft so gut wie nicht vorhanden ist. Die menschliche Erkenntnis ist also durchaus tragisch gestellt. Alles Wissen dringt auf Vollständigkeit, und Vollständigkeit ist grundsätzlich unerreichbar.

Wenn nun die „Wirklichkeit" Gottes in Frage kommt, so handelt es sich um einen viel weiter gespannten Gedankengang Kants. Die grundsätzliche Einschränkung des Erkenntnisorgans auf Erfahrung einerseits und die „Tatsache" der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen anderseits (welche offenkundig eine ganz andere Art von Tatsache ist als das, was wir im Bereich der wissenschaftlichen Erfahrung so nennen) bringt ihn auf die Entdeckung, daß wir in dem zweiten Erlebnis zu einer Welt durchaus „jenseits" der wissenschaftlichen Erfahrung Zugang erhalten. Handelt es sich bei der letzteren um die Erscheinungswelt (nicht Scheinwelt) der objektiven Realität, so berühren wir dort das „Ding an sich", das Übersinnliche. Wenn ich das Wort „übersinnlich" brauche, so weiß ich genau, daß ich mir so etwas nicht in einer wissenschaftlich gültigen Form vorstellen kann. Nichtsdestoweniger kann mich keine Erkenntnislehre der Welt abhalten, auf einer Art „Wirklichkeit" dieser „Erfahrung" zu bestehen, nur muß ich mir darüber klar sein, daß ich keinen Anspruch machen kann, damit etwas wissenschaftlich „Wahres" auszusagen. Verstand und Sprache sind auf einen solchen Gebrauch nicht eingerichtet. Das Urteil „Gott ist existent" ist wissenschaftlich unerlaubt, weil es die Verstandesform der Existenzialität mit einem Gegenstand zusammenbringt, der außer dem Bereich der wissenschaftlichen Erfahrung liegt und also kein Gegenstand derselben sein kann. Trotzdem haben die religiösen Genien aller Zeiten nicht umhin gekonnt, von dem unvollkommenen Instrument der menschlichen Sprache für ihre Offenbarungen Gebrauch zu machen. (Bei alledem ist vorausgesetzt, daß das sittliche Erlebnis mit dem religiösen zusammenhängt. Sittlichkeit verlangt sittliche Weltordnung. Eine religionslose Sittlichkeit ist Selbsttäuschung des Rationalismus.)

Die religiösen Genien benutzen die Sprache insofern nicht anders als die Dichter, die in eine dritte Welt vorstoßen, in die Welt des Schönen. Diesen drei Welten entsprechen die drei Totalitätsrichtungen des menschlichen Gemütes. Da aber das menschliche Gemüt nicht aus drei säuberlich getrennten Kästen besteht, sondern eine höhere Einheit ist, so ist es

ganz natürlich, daß lebendige Verflechtungen vorkommen. Dagegen ist nichts zu tun, und die Kantische Scheidung der drei autonomen Reiche ist so lange nicht nötig, als der gesunde Lebenstakt unrechtmäßige Übergriffe des einen Reiches in eines der anderen instinktiv vermeidet. Dieser gesunde Lebenstakt ist der Menschheit seit der Renaissance verlorengegangen und Kant hatte also die Aufgabe, die eingerissene Unordnung abzustellen.

Wenn der religiöse Mensch Gott als Schöpfer der Welt behauptet, so drückt er sich wissenschaftlich unvollkommen aus. Er kann sich aber nicht wohl anders ausdrücken, wenn er seiner Überzeugung Ausdruck geben will, daß eine sittliche Weltordnung der sonst sinn- und wertlosen Welt „zugrunde liegt" (was von Hause aus deutlich eine räumliche Metapher ist). Der Schluß von dem Dasein einer „Welt" auf das Dasein einer Ursache dieser Welt, genannt Gott, ist aus zwei Gründen unerlaubt. Erstens ist die „Welt" kein Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung, sondern ein idealer Grenzbegriff, dessen Gegenstand uns nie gegeben werden kann, und zweitens ist Gott als Ursache dieser Welt, selbst wenn die letztere als objektive Realität gegeben werden könnte, deutlichst eine Metabasis eis allo genos[1]). Das Verfahren ist hier offensichtlich ganz anders, als wenn ich mich aus gewissen Erscheinungsbefunden heraus genötigt finde, das Dasein eines Weltäthers zu behaupten.

Ich will durchaus nicht in Abrede stellen, daß Kant selbst sich an vielen Stellen nicht deutlich genug über diesen Sachverhalt ausdrückt. Wir haben es unendlich leichter als er, den präzisen Ausdruck durchzuführen, ohne daß wir deshalb nötig hätten, ihm gegenüber den „vornehmen Ton" anzuschlagen, den seine Nachfolger beliebt haben.

Ich fürchte, mich im Grunde nur wiederholt zu haben. Vielleicht kommen wir bei Ihrer nächsten Erwiderung ein Stück weiter.

IV.

Realist:

Wollen wir „weiterkommen", so müssen wir uns streng beschränken auf eine oder ganz wenige Hauptfragen, die uns besonders am Herzen liegen, und müssen versuchen, Fragen wie Antworten möglichst knapp und eindeutig zu formulieren.

In meinem letzten Brief waren gewisse Fragen enthalten; ich will nun feststellen, ob und wie sie von Ihnen beantwortet worden sind.

1. Meine erste Frage war die, ob nicht das „*Denken*" (und evtl. auch das *Erkennen*) über den Bereich des *anschaulich* Gegebenen hinausreiche. Ich vermisse darauf eine präzise Antwort; glaube aber aus Ihren Ausführungen über die Denkbarkeit einer „*unanschaulichen*"

[1]) Übergang in ein andersartiges Gebiet. (D. Hg.)

nichteuklidischen Geometrie und über die Denkbarkeit einer von unserer Wissenschaft nicht erkennbaren Realität, eine bejahende Antwort herauslesen zu dürfen.

2. Ferner war in meinen Darlegungen die Frage enthalten: warum soll es unerlaubt sein zu sagen: „Gott existiert"?

Sie hatten in Ihrem ersten Briefe erklärt: „Existenz", „Wirklichkeit" können nur von „Gegenständen der Erfahrung" ausgesagt werden. In Ihrem zweiten Brief aber schreiben Sie: „Es hat den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit, daß es in der Welt eine Menge von Realität gibt", die für uns nicht Gegenstand der Erfahrung wird. Das bedeutet: mit höchster Wahrscheinlichkeit kann das Urteil gefällt werden: „es gibt unerfahrbare Realität"; das heißt aber: solche „existiert", ist „wirklich"!

Halten Sie es also immer noch für unerlaubt zu sagen: Gott existiert? (wobei ich voraussetze, daß Sie auch Gott zu den unerfahrbaren Realitäten rechnen).

3. Sie hatten erklärt: „Gottes ‚Sein' ist ein ‚Übersein'." — Ich hatte Sie gefragt, was ich mir darunter denken soll. Ich vermisse eine Antwort auf diese Frage.

Wenn Sie betonen, das Urteil „Gott ist existent" sei „wissenschaftlich unerlaubt", so ist dem eine genügende Antwort auf meine zweite und dritte Frage nicht zu entnehmen. Denn es kann auch manches andere Existenzialurteil „wissenschaftlich" unerlaubt, weil nicht ausreichend begründbar, sein; deshalb verändert aber das Wort „Sein", „Existenz" noch nicht seinen Sinn.

Sie geben zu, daß die religiösen Genien dieses Prädikat Gott beilegten. Aber deren Reden müssen doch einen Sinn haben. Verstehen sie unter „Existenz" bei Gott etwas ganz anderes als bei der erfahrbaren Wirklichkeit: Was ist es denn, was sie darunter verstehen?

4. Sie versichern beiläufig: „Eine religionslose Sittlichkeit ist Selbsttäuschung des Rationalismus". Ich kann dem nicht zustimmen. Wir wollen aber auf dieses Problem nicht eingehen, weil dies unsere Erörterung unnötig komplizieren würde.

Wohl aber erbitte ich Antwort auf folgende Fragen:

a) Was verstehen Sie unter „sittlicher Weltordnung"?

b) Ist es nach Ihrer Auffassung erlaubt zu sagen: eine sittliche Weltordnung „existiert", oder wie müßte man sich hier sachgemäß ausdrücken?

5. Sie versichern, das Verfahren auf einen Weltäther einerseits, auf Gott andererseits zurückzuschließen, sei „offensichtlich ganz anders". Ich bitte um Angabe dieses wesenhaften Unterschiedes.

V.

Kantianer:

Nachdem ich jetzt die früheren Briefe wieder durchstudiert habe, hoffe ich genauer als das letztemal antworten zu können. Sie erleichtern dies in dankenswerter Weise durch Ihre bezifferten Fragen.

Im Grunde scheint es sich mir um zwei Unklarheiten zu handeln, deren Aufhellung unsere anscheinend verschiedenen Standpunkte deutlich machen wird.

1. „Denken" und „Erkennen" (vgl. die Klammerbemerkung in Nr. 1 Ihres letzten Briefes). Wenn wir philosophieren, so müssen wir notwendig voraussetzen, daß innerhalb gewisser Grenzen (wenn auch noch so enger) das Denken zum Erkennen führt. An die Erreichbarkeit einer „Wahrheit" glaubt man, sobald man Wissenschaft treibt. Die konsequente Skepsis müßte zum Verstummen des Skeptikers führen. Mindestens hält er den einen Satz für wahr, daß es eine Wahrheit nicht gebe. Es gibt keinen konsequenten Skeptiker. Sind wir darüber einig?

2. „Realität". Es ist nicht meine Schuld, sondern liegt in der Natur der Sache, daß bei der Formulierung, es gebe wahrscheinlich eine Menge unerkennbarer „Realität", eine Art Unsinn herauskommt. Ich hätte dies an der betreffenden Stelle freilich gleich selber sagen sollen. Für die Wissenschaft gibt es nur eine Realität, die „objektive", d. h. jede wissenschaftliche Erkenntnis muß streng mit dem Kosmos der (sinnlich) kontrollierbaren Wirklichkeit zusammenhängen. Die nicht-euklidische Geometrie wäre ein nutzloses Gedankenspiel, wenn sie nicht dem Kosmos der Erfahrung zugeordnet wäre. Wenn ich einen Weltäther annehme, obwohl ich keinerlei sinnliche Erfahrung von ihm haben kann, so zwingen mich dazu irgendwelche Befunde der sinnlichen Erfahrung, die seine (objektive) Realität voraussetzen.

Die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit kann aber niemals Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung werden, weil sie mit ihr im Widerspruch steht. Von dieser Tatsache ausgehend, hat Kant behauptet, daß die „Erfahrung" der sittlichen Freiheit uns mit dem „Ding an sich" jenseits aller wissenschaftlichen Erfahrung in eine geheimnisvolle Berührung bringe. Ich gebe zu, daß Kant nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit davor gewarnt hat, die Kategorie der Existenzialität, die zu dem Urteil „das Ding an sich existiert" gebraucht wird, als in diesem Falle rechtmäßig angewandt zu betrachten. Ich kann infolge der Einrichtung der menschlichen Vernunft nicht anders als mich so ausdrücken, muß mir aber jederzeit gegenwärtig halten, daß dies ein Anthropomorphismus ist.

Ich denke damit hinlänglich deutlich gemacht zu haben, welch ein Unterschied zwischen den beiden Sätzen „der Weltäther existiert" und „das

Ding an sich existiert" besteht. Der erste ist eine wissenschaftliche Aussage, der zweite eine fälschlich, wenn auch unvermeidlich in die Form einer wissenschaftlichen Aussage gekleidete transwissenschaftliche religiöse „Erfahrung".

Nach dieser Einleitung schreite ich zur Beantwortung Ihrer einzelnen Fragen, soweit sie jetzt noch nötig ist.

Zu IV, 1 (s. S. 137 f.). Die präzise Anwort, die Sie vermissen, ist jetzt hoffentlich gegeben, obwohl ich nichts Neues gesagt habe. Ich habe nichts gesagt und sage auch jetzt nichts, was Sie als „Bejahung" Ihrer These benutzen könnten.

Zu IV, 2. Auch hier können Sie mich auf keinen Widerspruch festlegen. Ich rechne Gott überhaupt nicht zu den „Realitäten", weil schon der erste Schritt zu ihm, die „Tatsache" der sittlichen Verantwortlichkeit, mich in unlösbaren Widerspruch zu dem Kosmos der wissenschaftlichen Realität bringt. Wenn ich zugebe, daß es „unerfahrbare Realität" geben könne, so haben Sie damit gar nichts gewonnen. Die Masse der wissenschaftlichen Realität wächst beständig. Vielleicht wird manches, was ich heute für unerfahrbar halte, in beliebig ferner Zukunft zum Kosmos der Erfahrung gehören. Wir gewinnen also folgende Reihe:

a) Kosmos der wissenschaftlichen Erfahrung,

b) erfahrbare Realität, die zu irgendeiner Zeit den Kosmos der wissenschaftlichen Erfahrung bereichern wird,

c) unerfahrbare Realität, die aus irgendeinem beliebig zufälligen Grunde im ganzen Verlauf der menschlichen Erkenntnistätigkeit nicht in den Bereich der wissenschaftlichen Erfahrung rücken wird — also ein ganz leerer Grenzbegriff,

d) religiöse „Realität" des „Dings an sich", die in einem viel strengeren Sinne grundsätzlich unerfahrbar ist, weil sie diese Struktur der wissenschaftlichen Unerfahrbarkeit schon beim ersten Schritt auf sie hin durch einen unlösbaren Widerspruch mit dem Kausalgesetz verrät.

Zu IV, 3. Daß man sich unter dem, was ich das „Übersein" Gottes genannt habe, nichts (wissenschaftlich) „denken" kann, ist wiederum meine Schuld nicht. Die religiöse Offenbarung muß sich faute de mieux menschlicher Vorstellungen bedienen und darf dies so lange, als sie nicht die Metabasis eis allo genos begeht, sich für „Wissenschaft" auszugeben. Dies hat sie im hellenischen Rationalismus und in dem ganzen abendländischen Rationalismus, der überall auf den hellenischen zurückgeht, getan, und erst Kant hat durch die Vernichtung der sämtlichen Gottesbeweise dem einen Riegel vorgeschoben.

Zu IV, 4a. Unter „sittlicher Weltordnung" versteht jeder, der das Wort in den Mund nimmt, eine Einrichtung des Universums (das in seiner Totalität niemals Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung

werden kann), die der sittlichen Forderung gemäß ist. Diese Vorstellung verlangt m. E. auch die Vorstellung einer ordnenden Macht, und diese nennt man Gott.

Zu IV, 4b. Nach allem Vorgängigen ist es klar, daß man die Kategorie der Existenzialität auf diese Vorstellung einer sittlichen Weltordnung nicht anwenden darf. Ich „erfahre" die letztere täglich, aber ich erfahre sie nicht wissenschaftlich, sondern mit einem ganz anderen Organ als dem der Erkenntnis. „Ich *glaube* an die sittliche Weltordnung" heißt etwas ganz anderes als „ich halte sie für wissenschaftlich existent".

Zu IV, 5. Auch diese Frage ist m. E. jetzt ausreichend beantwortet. Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Bewußtseinsinhalt „Weltäther" und dem Bewußtseinsinhalt „Gott" ist sofort deutlich, wenn man folgendes bedenkt: Gesetzt den Fall, die Vorstellung eines Weltäthers würde eines Tages wissenschaftlich hinfällig, so würde dieses Ereignis unser *Gefühlsleben* nicht im mindesten berühren. Wir würden kaltblütig eine bessere Theorie an die Stelle einer schlechteren setzen. Gesetzt aber den Fall (er ist undenkbar, und man kommt sofort in Verlegenheit bei dem Versuch ihn auch nur auszusprechen), es würde eines Tages bewiesen, daß es Gott „nicht gibt", oder vielleicht besser ausgedrückt: daß Religion eine endgültig überwundene Sache sei, ein törichter Atavismus oder dergleichen, so würde diese Sinnentleerung des Lebens so viel bedeuten wie die Vernichtung des Menschseins und würde also unser Gefühlsleben aufs heftigste berühren. (Fortsetzung folgt.)

Die Wahrheitsfrage in der modernen Religionsphilosophie

Von R. *Jelke*[1])

Bekanntlich ist die Eigenart der modernen religionsgeschichtlich orientierten Religionsphilosophie, daß sie ohne supranaturale Wirkung auskommen möchte. So bleibt dieser nur übrig, die die Entwicklung treibenden Faktoren auf nichtreligiösem Gebiete zu suchen. Hier käme etwa die Vervollkommnung des allgemeinen philosophischen Denkens, die Verfeinerung ästhetischen Empfindens, die Läuterung der sittlichen Anschauungen, oder auch ein aus verschiedenen derartigen Größen zusammengesetztes Gebilde in Frage. Jedenfalls kann es nur eine Einwirkung sein, deren Träger vom Religiösen unabhängig wäre. Aber gerade darin liegt

[1]) Aus dessen sehr beachtenswerter „Religionsphilosophie" (Leipzig, Quelle & Meyer. 345 S., geh. 18.—, geb. 20.— Mark) mit Genehmigung des Verlags entnommen.

die Schwierigkeit. Entweder denkt man sich diesen Aufstieg der Geisteskultur von wirklich realem Einfluß auf die Entwicklung der Religion, dann liegt doch nicht bloß die Gefahr, sondern recht eigentlich die innere Notwendigkeit vor, daß die Religion schließlich von dieser allgemeinen Geisteskultur aufgesogen wird; oder aber dieser Einfluß ist nur ein rein formaler, dann bleibt freilich im Grunde die Religion immer dieselbe; die Erscheinungsformen der Religion im Bewußtsein wandeln sich, auch die Produkte, die aus der Verarbeitung der Religion entstehen, ändern sich, aber die Eigenart der Religion bleibt unangetastet. Das aber heißt denn doch nichts anderes, als daß wir über den beschriebenen psychologischen Empirismus nicht hinauskommen. Und nun ist es interessant zu beobachten, wie die moderne Religionsphilosophie sich demgegenüber verhält. Jedenfalls ist Troeltsch ganz entschieden davor zurückgeschreckt, irgendwelchen nichtreligiösen Faktoren Einfluß auf die Gestaltung des religiösen Bewußtseins zu gewähren. Offenbarung ist nach Troeltsch nichts anderes als eine „gesteigerte, das Durchschnittsmaß überragende und ihre Kraft ausstrahlende Gläubigkeit". „Offenbarung ist die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die sich als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt"[1]). Faßt man den Begriff so, so ist man der Gefahr, das eigentlich Religiöse durch Rezeption fremder Elemente zu korrumpieren, wohl entronnen. Aber damit hat man dann auch die Möglichkeit verloren, über den Offenbarungsbegriff des psychologischen Empirismus hinauszukommen, ohne dem Supranaturalen Tor und Tür zu öffnen.

Damit hat sich uns nicht bloß das ergeben, daß wir den Empirismus in jeder Form überwinden müssen, sondern zugleich auch der Weg gezeigt, auf dem diese Überwindung einzig und allein möglich ist, nämlich der Weg, daß wir klipp und klar die Einwirkung der religiösen Überwelt, also das Supranaturale, in Rechnung stellen. Nur so wird es möglich sein, den Begriff Offenbarung aus seiner Stellung eines bloßen Anhängsels an den Religionsbegriff herauszuheben, ihm die Bedeutung beizulegen, die ihm im Rahmen unserer gesamten Einstellung zukommt, und ihn zugleich für das Gebiet zurückzugewinnen, auf dem er entstanden ist, das heißt für das Gebiet der Geschichte, in der sich jede geistige Wirkung auf unseren Menschengeist vermittelt. Das gilt es umso mehr zu bemerken, als die supranaturale Wirkung, die wir so einzusetzen haben, das religiöse Subjekt durch das Medium innerweltlicher Realität, das heißt raumzeitlicher Realität, erreicht. Damit verstehen wir unter Offenbarung eine durch das Mittel raumzeitlichen Seins sich vollziehende

[1]) E. Troeltsch: „Glaube" in R. G. G II. S. 1439.

Wirkung des unendlichen Geistes auf den Menschengeist, welche darauf abzielt, das diesem Geiste eigene Organ für das Unendliche zur Tätigkeit zu bringen, welche mit anderen Worten das religiöse a priori zum Funktionieren bringt, das heißt, bestimmte, das Weltliche darstellende Vorstellungen in dem oben beschriebenen Sinne bearbeiten macht. So stellt sich uns der Prozeß religiösen Erkennens ebenso wie der Prozeß jeglichen Erkennens dar als ein Prozeß, der an sich ganz gewiß einheitlichen Charakter hat, der aber der reflektierenden Betrachtung einen doppelten Ausgangspunkt ermöglicht. Man kann sich vergegenwärtigen, wie das Objektive auf das Subjekt wirkt und das Funktionieren seiner Anlage veranlaßt. Man kann aber auch den subjektiven Faktor zum Ausgangspunkt nehmen und sich veranschaulichen, wie das Subjekt das ihm Zuströmende verarbeitet und sich auf Grund des objektiv Gegebenen sein subjektives Bild von der einzigartigen Gegebenheit macht..... Hier soll nur betont sein, daß es recht eigentlich doch ein einheitlicher Prozeß ist, der nur in der logischen Betrachtung, nicht aber in der Wirklichkeit zweiseitig ist, denn das Funktionieren des a priori geschieht nicht nach der objektiven Einwirkung, sondern ist selbst nichts anderes als ein Aufgreifen dieser Wirkung.

Indem so die Faktoren der religiösen Erkenntnis herausgestellt sind, ist der einzige Weg, den das religiöse Subjekt zu seiner Vergewisserung um die Wirklichkeit des religiösen Objektes gehen kann, beschrieben. Soviel dürfte dabei ohne weiteres deutlich sein, daß wir es nicht mit einem diskursiven, sondern mit einem intuitiven Erkennen zu tun haben. Es ist ein unmittelbares Innewerden der Wirklichkeit Gottes aus der Wirkung, die der Menschengeist verspürt. Es handelt sich nicht um ein denknotwendiges Erschließen Gottes aus der Welt als dem Werke Gottes, vielmehr um eine Wahrnehmbarkeit Gottes auf Grund einer besonderen, von ihm ausgehenden und von ihm an seine Werke gebundenen Wirkung. Das ist wiederum ganz ähnlich wie auf dem Boden des natürlichen Erkennens. Dort bedeutete die Wahrnehmung als solche nicht den Realgrund der Erkenntnis transzendenter Realität, sondern stellt nur die Aufgabe, diesen Realgrund zu suchen. Genau so vermitteln auf dem Boden des religiösen Erkennens die Werke Gottes ein Erkennen Gottes, das für sich keine abgeschlossene und wohlbegründete Erkenntnis ist, sondern ein Erkennen, das primär die Aufgabe bedeutet, der wahren Erkenntnis nachzuspüren. So ist bei uns die Sachlage gerade die umgekehrte wie bei den Scholastikern; während bei ihnen der logische Rechtsgrund des Gottesbeweises zum psychologischen Wirkgrund der Gotteserfahrung wird, ist uns die psychologische Gotteserfahrung Antrieb zum Suchen des logischen Rechtsgrundes. Es dürfte so auf dem Boden des religiösen Erkennens ähnlich sein, wie auf dem Boden der ästhetischen Intuition.

Blitzartig leuchtet dem Betrachter des Kunſtwerkes die Idee auf, die den Künſtler trieb, und dann wird der Betrachter in ſorgſamer Reflexion ſich klar zu werden verſuchen müſſen, ob die intuitiv erfaßte Idee wirklich die Idee iſt, die den Künſtler trieb. Dabei darf natürlich der oben beſchriebene ſachliche Unterſchied des äſthetiſchen und religiöſen Erkennens nicht überſehen werden. Aber formal verläuft der Vergewiſſerungsprozeß auf äſthetiſchem und religiöſem Gebiet jedenfalls in unverkennbarer Parallele. Soll dieſer Rechtsgrund nicht ganz anderer Natur ſein, ſo kann er nur in der Richtung liegen, in der dieſe pſychologiſch-intuitive Gotteserkenntnis ſich bewegte. Der Unterſchied wird nur der ſein können, daß die Erfahrung konkretere Züge bekommt und das iſt nur dadurch möglich, daß die Vermittler der Wirkung konkrete Größen werden. So führt die allgemeine Offenbarung zur ſpeziellen Offenbarung. Das aber heißt, daß das Problem der religiöſen Wahrheit nur vom Boden einer beſtimmten Religion aus zu löſen iſt."

Luſt der Erkenntnis

Von Thekla Merwin

Und deine kühle Nacht kennt kein Begehr,
Doch auch den Schlaf nicht mehr, den jugendtiefen,
Und keine heiße Stimme lockt dich mehr,
Von allen Stimmen, die einſt nach dir riefen.
Wie biſt du ſo allein! Nur tiefes Schweigen
Geſellt ſich dir — nur tiefes, tiefes Schweigen.

Du ſpielteſt, ſtiller Menſch, einſt alle Spiele,
Und du warſt ſanft und, wie der Bergbach, wild.
Von ferne winkt dir ſchon das Ziel der Ziele,
Und ſchleierlos ſiehſt du das nackte Bild.
Zwei Dinge ſind's, die nie zuſammenfließen
In deiner Welt: Erkennen und Genießen.

Und du mußt wählen, Menſchenkind, du mußt.
Zur Flamme wird in deinem tiefſten Herzen
Der ewigen Erkenntnis reinſte Luſt,
Die dich verbrennt, noch ſchmerzlicher als Schmerzen,
Zur Flamme wird in deinem dunkeln Leben
Die Seele, die ein Gott dir einſt gegeben.

Zur Einführung in die Philosophie

IV. Zur Erkenntnislehre: Realismus und Idealismus

Wenn wir Anschauen (Empfinden) und Begreifen als die Faktoren des Kennenlernens und des Erkennens aufwiesen, so befanden wir uns noch in der psychologischen Betrachtungsweise, d. h. wir hatten uns dem Erleben unseres Ich zugewendet.

Nun müssen wir uns aber mit einem kräftigen Ruck aus dieser Betrachtungsweise herausversetzen, um wirklich aus der Psychologie in die Erkenntnislehre hineinzukommen. Dazu brauchen wir nur die uns gewöhnliche und natürliche „Einstellung" wieder anzunehmen. Diese besteht nämlich darin, daß wir nicht auf das Ich und sein Erleben, sein Empfinden, Anschauen, Begreifen gerichtet sind, sondern auf das Nicht-Ich, d. h. auf all das, was Gegenstand unseres Erfassens ist.

Da lehrt uns nun eine einfache Besinnung auf das Wesen unseres Erfassens (womit wir das Kennenlernen und das Erkennen kurz bezeichnen wollen), daß diesem die Gegenstände als etwas Selbständiges, vom erfassenden Ich Unabhängiges gegenüberstehen. Jedenfalls und mindestens fassen wir so all das auf, was wir als „wirklich" oder „real" ansehen. Dabei ist es gleichgültig, ob wir dieses Wirkliche als körperlich oder seelisch, psychisch oder physisch charakterisieren. Auch eine frühere Trauer z. B., an die ich mich erinnere, ist von ihrer Erfassung in der Erinnerung unabhängig.

Diese uns allen zunächst natürliche und selbstverständliche Überzeugung, daß das von uns erfaßbare Wirkliche (oder Reale) selbständig, d. h. unabhängig von uns existiere, wird in der Erkenntnislehre „Realismus" genannt. Wenn man dabei zwischen „naivem" und „kritischem" Realismus unterscheidet, so bezeichnet dies keinen wesenhaften Unterschied. Der „kritische" geht aus dem „naiven" hervor durch die Einsicht, daß manches, was wir zunächst als ganz von uns unabhängig ansehen (wie die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge) von unserem Ich mitbedingt ist.

Nun wird aber die Gültigkeit der realistischen Überzeugung aufs härteste bestritten von Richtungen, die wir zusammenfassend als „Idealismus" bezeichnen wollen. Ihnen gemeinsam ist der Gedanke, daß auch das sogenannte „Wirkliche" oder Reale nicht schlechthin unabhängig vom Ich (Subjekt) sei, sondern daß alles Seiende Objekt für ein (individuelles oder überindividuelles) Subjekt sein müsse. „Die Welt ist meine Vorstellung" — so hat Schopenhauer kurz diese idealistische Grundüberzeugung formuliert. Und da es üblich geworden war, Vorstellungen als „Ideen" zu bezeichnen, so erklärt sich auch der Name „Idealismus". Da man ferner sich sagte: daß ich eine Welt vorstelle, ist absolut sicher, das ist das positiv Gegebene; ob aber dieser Vorstellung eine reale Welt entspricht, kann man bezweifeln — so nannte man diesen Standpunkt auch „Positivismus". Weil ferner Vorstellungen auch als Bewußtseinsinhalte gefaßt werden konnten, so kam auch der Name Conscientialismus von Conscientia = Bewußtsein) oder Immanenzphilosophie auf. Der letztere — vom lateinischen immanere, darinbleiben, abgeleitet, sollte besagen, daß wir bei allem Erfassen, auch dem der Welt, doch nicht aus unserem Bewußtsein herauskommen.

Aber eben dieser Gedanke, der von den Idealisten immer wieder gegen den Realismus geltend gemacht wird, beruht auf einem unzutreffenden räumlichen Bild. Das Bewußtsein ist eben kein umschlossener Raum, in dem alles sein müßte, dessen wir bewußt werden. Eher ist es vergleichbar mit einem Scheinwerfer. Wenn ein solcher Menschen oder Häuser oder Schiffe beleuchtet, so macht er sie zwar kenntlich, sie werden aber keine Bestandteile des Scheinwerfers. So erfaßt unser Bewußtsein mit seinem „Lichtstrahl" alles Mögliche, aber das bleibt darum doch selbständig und unabhängig von ihm.

Im Grunde beruht aller Idealismus darauf, daß er nicht wieder herauszukommen vermag aus der psychologischen Einstellung. Aber diese setzt ihrerseits die realistische Einstellung voraus und ist nur für eine bestimmte Erkenntnisaufgabe, eben die Erfassung unseres eigenen Ich-Erlebens, berechtigt.

Vgl. W. Kinkel, Idealismus und Realismus. 2. A. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1920. A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie. 3. A. Leipzig, Meiner. Der kritische Realismus. Karlsruhe, Braun. P. Linke, Die Überwindung des Subjektivismus. S. A. aus der „Rehmke-Festschrift", 1928.

Aussprache

Idealistische Bedenken gegen den Realismus

Ihre Einwände gegen den subjektiven Idealismus (in Ihrer „Einführung") können mich nicht überzeugen. Gewiß werde ich in meinem praktischen Verhalten eine Existenz der Dinge auch unabhängig davon, ob ich sie erlebt habe, erlebe oder erleben werde, annehmen. Erkenntnistheoretisch aber steht und fällt alle Realität mit meinem Wissen um sie[1]). Wer garantiert mir, daß ich nicht morgen aus einem langen Schlaf erwache und entdecke, daß mein ganzes scheinbares bisheriges „Leben" ein einziger Traum war?[2]) Und wer hindert mich daran, mir, um mir das Psychozentrische (den seelischen Ursprung) aller sogenannten Realität recht sinnfällig zu machen, ein mit Bewußtsein begabtes Wesen zu denken, das zufällig ganz anders organisiert ist wie ich: das beispielsweise einerseits so feine Organe hat, daß es von jedem festen Körper ausgehende Ätherschwingungen oder auch Luftwellen nach Art der auf mein Auge bzw. Ohr wirkenden bereits in einer Verdünnung irgendwie, beispielsweise als leichten Druck, wahrnimmt; dessen Organismus ferner davon abhängt, daß sein Träger sich immer in genügend weitem Abstand von allen (schwingenden) Körpern hält? Denke ich mir anderseits ein solches Wesen ohne andere Sinnesorgane, was bleibt für es noch an Realität?[3]) Ein Konzentrationsgefälle von mechanisch nach allen Seiten auftreffenden Schwingungen ist seine Welt!

Eine solche Konstruktion ist freilich nur eine Veränderung des Realen gradatim und nimmt sie noch nicht fort, sie ist ein gesteigerter Vergleich der Welt des Farbenblinden mit der des Trichromaten[1]) ein Vergleich, den Kant, wenn ich recht gelesen habe, sogar ausdrücklich ablehnt. Aber durch solche weitergetriebene Konstruktion ist es nicht schwer, den Begriff der Realität schließlich völlig aufzulösen; seine Abhängigkeit von einem objektemachenden Subjekt aufzuweisen[4]).

In dieser Angelegenheit muß ich es also mit Schopenhauer halten.

Die Gegenständlichkeit des Denkens, beruht sie nicht bloß darin, daß wir von den anderen Menschen erfahren, daß sie dieselben Erlebnisse haben?[5]) Ich muß bei dem Satz „eine außenbewußte Realität existiert" in existieren: percipi (d. i. wahrgenommen werden) mitsetzen; etwas Außerbewußtes ist mir, streng genommen, unvorstellbar (wenn ich glaube, daß Sie meinen Brief lesen, obwohl ich nicht dabei zusehe, so ist dies ein Analogieschluß nach der Art aller Natur„gesetze"), „außenbewußte Realität" ist mir eine contradictio in adjecto (innerer Widerspruch)[6]). Meta-physik ein Un-ding, alle derartigen Wortbildungen sind mir vorkantischer Atavismus des Denkens. Wir haben uns, möchte ich sagen, es noch nicht abgewöhnt, inne zu werden, daß Bewußtseinstranszendenz etwas wie heißkalt bedeutet. Wenn ich Gegenstände vom Bewußtseinsinhalt getrennt betrachte, so haben sie ihren Sinn doch auch dann noch nur dadurch, daß sie Objekte des Denkens werden können oder gewesen sind.

Gewiß ist eine Mißstimmung (2. Aufl., S. 7) kein Denkvorgang, aber ich kann nur dann über sie nachdenken, wenn sie mir durch Reproduktion wieder bewußt geworden ist, sie ist wie jeder Gegenstand von Bewußtseinsgnaden. Die vergangene Freude ist, erinnert, nicht mehr die vergangene Freude, insofern jedes Erlebnis, erinnert, durch die seitdem gehabten bewußten und unbewußten Eindrücke modifiziert wird; aber wenn ich auch meine vergangene Freude mit der Erinnerung an sie „meine", so bildet den Gegenstand meines Nachdenkens, genauer: das Material hierzu[7]), eben die Erinnerung, der Gegenstand meines Nachdenkens ist hier wie stets einer, der dem Bewußtsein sein Entstehen verdankt und die Tatsache, daß so sprechen psychologisch-genetisch betrachten heißt, spricht sie wirklich gegen das, worauf es hier ankommt?

Ich sage mir wohl, daß Sie viel zu tun hätten, wenn Sie jedem Anfänger seine einzelnen Zweifel brieflich beantworten wollten. Dennoch war es mir einfach eine Notwendigkeit Ihnen wenigstens zu sagen, wie mir beim Lesen der in Frage stehenden Abschnitte zumute ist.

Ihr dankbarer sehr ergebener Karl Schauwecker, cand. med.

[1]) Des normal Sehenden. (D. Hg.)

Bemerkungen zum Vorstehenden:

[1]) „Real" bedeutet vielmehr etwas, was nicht mit meinem Wissen darum „steht und fällt", sondern unabhängig von meinem Wissen existiert — wie Sie doch gar nicht zweifeln z. B., daß ich existierte, ehe Sie von mir wußten. Freilich wenn Ihr Wissen — „fällt", d. h. schwindet, können Sie von der Realität nichts mehr sagen, ja sie ist — für Sie! — nicht mehr da. Wohl aber: an sich!

[2]) Warten Sie diese „Entdeckung" in Ruhe ab! Erfolgt sie, dann werden Sie das bisher Erlebte nur „Traum" nennen können im Vergleich zu einer neu erfaßten — Realität!

[3]) Nicht die Realität selbst, sondern nur die Art ihres Erlebens der Realität entstammt Ihrer Seele. Ein anders organisiertes Wesen würde sie anders erleben, und ein Wesen ohne Sinnes-Organe — gar nicht.

[4]) Das ist eben nicht möglich; denn alle Erwägungen dieser Art bleiben im Psychologischen stecken; nämlich in der Betrachtung unserer seelischen Art die Realität zu erfassen. Die Realität selbst wird dadurch nicht „aufgelöst".

[5]) Streng genommen haben verschiedene gar nicht dieselben Erlebnisse, sondern jeder hat nur seine eignen; aber in den vielen Erlebnissen kann dieselbe Realität gemeint sein.

[6]) Daß das Blatt vor mir räumlich ausgedehnt ist, leuchtet mir ein; darum wäre es ein Selbstwiderspruch, wollte ich es unausgedehnt nennen. Aber daß jemand um das Blatt weiß, ist mit der Existenz des Blattes nicht derart notwendig verknüpft, wie daß es ausgedehnt ist. Widersprechen würde ich mir nur, wenn ich sagte, das Blatt, von dem ich rede (also auch weiß), sei „außerbewußt", im Sinne von: mir nicht bewußt.

[7]) Diese Selbstverbesserung ist sehr richtig; die Erinnerung ist gleichsam das Material, noch besser das Mittel, womit Sie die Freude meinen; nur die Freude ist der Gegenstand! A. M.

Sätze über den Intellekt und das Wirkliche

Von Josef A. Pieper

1. Die positive Beziehung von Intellekt und Wirklichem heißt, vom Intellekt aus gesehen: Erkennen; vom Wirklichen aus gesehen: Erkanntsein; von beiden aus gesehen: Wahrheit.

2. Das Wirkliche ist wahr heißt: es ist erkannt oder erkennbar (= aktuell oder möglicherweise erkannt).

Im Verhältnis zu einem nicht-absoluten Intellekt sind beide Arten von Beziehung möglich, im Verhältnis zu einem absoluten Intellekt nur die erste.

Omne ens est verum. — Jedes Wirkliche ist erkannt und erkennbar.

3. Ein Intellekt ist wahr, sofern er die positive Beziehung eines Wirklichen zu sich selbst setzt, d. i. sofern es erkennend ist.

Da die positive Ding-Intellekt-Beziehung im Intellekt ihren Schwerpunkt hat, ist „wahr" ein im strengen Sinn allein dem Intellekt zukommendes Prädikat.

4. Das Wirkliche erkennen heißt: mit dem Wirklichen intentional identisch sein. Nicht-absoluter Intellekt bedeutet also die Möglichkeit, mit der Gesamtheit des Wirklichen intentional identisch zu sein.

Absoluter Intellekt bedeutet die wirkliche Identität mit der Gesamtheit des Wirklichen.

Wahrheit des Wirklichen ist wirkliche Identität mit dem Absoluten, wirkliche oder mögliche Identität (intentionale) mit einem nicht-absoluten Intellekt.

Bemerkungen zum Vorstehenden.

Zu 2: Das Wirkliche selbst „wahr" zu nennen, ist scholastischer Brauch; scheint mir aber heutiger Denkweise und Ausdrucks nicht mehr zu entsprechen.

Zu 3: Auch daß ein Intellekt „wahr" sei, kann man — nach meinem Sprachgefühl wenigstens — nicht sagen. Danach kann man „wahr" nennen nur „Gedanken" (also Inhalte von Urteilen, Sätzen), sofern sie mit dem Sachverhalt übereinstimmen, auf den sie sich beziehen. Wenn ich den Satz ausspreche: Deutschland ist eine Republik, so ist

Aussprache

Idealistische Bedenken gegen den Realismus

Ihre Einwände gegen den subjektiven Idealismus (in Ihrer „Einführung") können mich nicht überzeugen. Gewiß werde ich in meinem praktischen Verhalten eine Existenz der Dinge auch unabhängig davon, ob ich sie erlebt habe, erlebe oder erleben werde, annehmen. Erkenntnistheoretisch aber steht und fällt alle Realität mit meinem Wissen um sie[1]). Wer garantiert mir, daß ich nicht morgen aus einem langen Schlaf erwache und entdecke, daß mein ganzes scheinbares bisheriges „Leben" ein einziger Traum war?[2]) Und wer hindert mich daran, mir, um mir das Psychozentrische (den seelischen Ursprung) aller sogenannten Realität recht sinnfällig zu machen, ein mit Bewußtsein begabtes Wesen zu denken, das zufällig ganz anders organisiert ist wie ich: das beispielsweise einerseits so feine Organe hat, daß es von jedem festen Körper ausgehende Ätherschwingungen oder auch Luftwellen nach Art der auf mein Auge bzw. Ohr wirkenden bereits in einer Verdünnung irgendwie, beispielsweise als leichten Druck, wahrnimmt; dessen Organismus ferner davon abhängt, daß sein Träger sich immer in genügend weitem Abstand von allen (schwingenden) Körpern hält? Denke ich mir anderseits ein solches Wesen ohne andere Sinnesorgane, was bleibt für es noch an Realität?[3]) Ein Konzentrationsgefälle von mechanisch nach allen Seiten auftreffenden Schwingungen ist seine Welt!

Eine solche Konstruktion ist freilich nur eine Veränderung des Realen grabatim und nimmt sie noch nicht fort, sie ist ein gesteigerter Vergleich der Welt des Farbenblinden mit der des Trichromaten[1]) ein Vergleich, den Kant, wenn ich recht gelesen habe, sogar ausdrücklich ablehnt. Aber durch solche weitergetriebene Konstruktion ist es nicht schwer, den Begriff der Realität schließlich völlig aufzulösen; seine Abhängigkeit von einem objektemachenden Subjekt aufzuweisen[4]).

In dieser Angelegenheit muß ich es also mit Schopenhauer halten.

Die Gegenständlichkeit des Denkens, beruht sie nicht bloß darin, daß wir von den anderen Menschen erfahren, daß sie dieselben Erlebnisse haben?[5]) Ich muß bei dem Satz „eine außenbewußte Realität existiert" in existieren: percipi (d. i. wahrgenommen werden) mitsetzen; etwas Außerbewußtes ist mir, streng genommen, unvorstellbar (wenn ich glaube, daß Sie meinen Brief lesen, obwohl ich nicht dabei zusehe, so ist dies ein Analogieschluß nach der Art aller Natur„gesetze"), „außenbewußte Realität" ist mir eine contradictio in adjecto (innerer Widerspruch)[6]). Meta-physik ein Un-ding, alle derartigen Wortbildungen sind mir vorkantischer Atavismus des Denkens. Wir haben uns, möchte ich sagen, es noch nicht abgewöhnt, inne zu werden, daß Bewußtseinstranszendenz etwas wie heißkalt bedeutet. Wenn ich Gegenstände vom Bewußtseinsinhalt getrennt betrachte, so haben sie ihren Sinn doch auch dann noch nur dadurch, daß sie Objekte des Denkens werden können oder gewesen sind.

Gewiß ist eine Mißstimmung (2. Aufl., S. 7) kein Denkvorgang, aber ich kann nur dann über sie nachdenken, wenn sie mir durch Reproduktion wieder bewußt geworden ist, sie ist wie jeder Gegenstand von Bewußtseinsgnaden. Die vergangene Freude ist, erinnert, nicht mehr die vergangene Freude, insofern jedes Erlebnis, erinnert, durch die seitdem gehabten bewußten und unbewußten Eindrücke modifiziert wird; aber wenn ich auch meine vergangene Freude mit der Erinnerung an sie „meine", so bildet den Gegenstand meines Nachdenkens, genauer: das Material hierzu[7]), eben die Erinnerung, der Gegenstand meines Nachdenkens ist hier wie stets einer, der dem Bewußtsein sein Entstehen verdankt und die Tatsache, daß so sprechen psychologisch-genetisch betrachten heißt, spricht sie wirklich gegen das, worauf es hier ankommt?

Ich sage mir wohl, daß Sie viel zu tun hätten, wenn Sie jedem Anfänger seine einzelnen Zweifel brieflich beantworten wollten. Dennoch war es mir einfach eine Notwendigkeit Ihnen wenigstens zu sagen, wie mir beim Lesen der in Frage stehenden Abschnitte zumute ist.

Ihr dankbarer sehr ergebener Karl Schauwecker, cand. med.

[1]) Des normal Sehenden. (D. Hg.)

Bemerkungen zum Vorstehenden:

1) „Real" bedeutet vielmehr etwas, was nicht mit meinem Wissen darum „steht und fällt", sondern unabhängig von meinem Wissen existiert — wie Sie doch gar nicht zweifeln z. B., daß ich existierte, ehe Sie von mir wußten. Freilich wenn Ihr Wissen — „fällt", d. h. schwindet, können Sie von der Realität nichts mehr sagen, ja sie ist — für Sie! — nicht mehr da. Wohl aber: an sich!

2) Warten Sie diese „Entdeckung" in Ruhe ab! Erfolgt sie, dann werden Sie das bisher Erlebte nur „Traum" nennen können im Vergleich zu einer neu erfaßten — Realität!

3) Nicht die Realität selbst, sondern nur die Art ihres Erlebens der Realität entstammt Ihrer Seele. Ein anders organisiertes Wesen würde sie anders erleben, und ein Wesen ohne Sinnes-Organe — gar nicht.

4) Das ist eben nicht möglich; denn alle Erwägungen dieser Art bleiben im Psychologischen stecken; nämlich in der Betrachtung unserer seelischen Art die Realität zu erfassen. Die Realität selbst wird dadurch nicht „aufgelöst".

5) Streng genommen haben verschiedene gar nicht dieselben Erlebnisse, sondern jeder hat nur seine eignen; aber in den vielen Erlebnissen kann dieselbe Realität gemeint sein.

6) Daß das Blatt vor mir räumlich ausgedehnt ist, leuchtet mir ein; darum wäre es ein Selbstwiderspruch, wollte ich es unausgedehnt nennen. Aber daß jemand um das Blatt weiß, ist mit der Existenz des Blattes nicht derart notwendig verknüpft, wie daß es ausgedehnt ist. Widersprechen würde ich mir nur, wenn ich sagte, das Blatt, von dem ich rede (also auch weiß), sei „außerbewußt", im Sinne von: mir nicht bewußt.

7) Diese Selbstverbesserung ist sehr richtig; die Erinnerung ist gleichsam das Material, noch besser das Mittel, womit Sie die Freude meinen; nur die Freude ist der Gegenstand! A. M.

Sätze über den Intellekt und das Wirkliche

Von Josef A. Pieper

1. Die positive Beziehung von Intellekt und Wirklichem heißt, vom Intellekt aus gesehen: Erkennen; vom Wirklichen aus gesehen: Erkanntsein; von beiden aus gesehen: Wahrheit.

2. Das Wirkliche ist wahr heißt: es ist erkannt oder erkennbar (= aktuell oder möglicherweise erkannt).

Im Verhältnis zu einem nicht-absoluten Intellekt sind beide Arten von Beziehung möglich, im Verhältnis zu einem absoluten Intellekt nur die erste.

Omne ens est verum. — Jedes Wirkliche ist erkannt und erkennbar.

3. Ein Intellekt ist wahr, sofern er die positive Beziehung eines Wirklichen zu sich selbst setzt, d. i. sofern es erkennend ist.

Da die positive Ding-Intellekt-Beziehung im Intellekt ihren Schwerpunkt hat, ist „wahr" ein im strengen Sinn allein dem Intellekt zukommendes Prädikat.

4. Das Wirkliche erkennen heißt: mit dem Wirklichen intentional identisch sein. Nicht-absoluter Intellekt bedeutet also die Möglichkeit, mit der Gesamtheit des Wirklichen intentional identisch zu sein.

Absoluter Intellekt bedeutet die wirkliche Identität mit der Gesamtheit des Wirklichen.

Wahrheit des Wirklichen ist wirkliche Identität mit dem Absoluten, wirkliche oder mögliche Identität (intentionale) mit einem nicht-absoluten Intellekt.

Bemerkungen zum Vorstehenden.

Zu 2: Das Wirkliche selbst „wahr" zu nennen, ist scholastischer Brauch; scheint mir aber heutiger Denkweise und Ausdrucks nicht mehr zu entsprechen.

Zu 3: Auch daß ein Intellekt „wahr" sei, kann man — nach meinem Sprachgefühl wenigstens — nicht sagen. Danach kann man „wahr" nennen nur „Gedanken" (also Inhalte von Urteilen, Sätzen), sofern sie mit dem Sachverhalt übereinstimmen, auf den sie sich beziehen. Wenn ich den Satz ausspreche: Deutschland ist eine Republik, so ist

eben dieser Satz wahr — genauer sein gedanklicher Inhalt, sein Sinn. Aber wer drückte sich so aus: Ich bin wahr? Oder: Mein Intellekt ist wahr?!

Zu 4: „Mit dem Wirklichen intentional identisch sein" — das soll wohl zu deutsch heißen: erkennend das Wirkliche völlig erfassen.

Aber auch wenn das einem „absoluten Intellekt" erreichbar wäre, so bliebe immer noch unterscheidbar: a) die Wirklichkeit selbst, b) der sie völlig erfassende Verstand.

Eine wirkliche „Identität" — bei der keine Zweiheit, sondern nur noch Einheit wäre — würde auch dann nicht erreicht. A. M.

Unmaßliches zum Realitäts-Problem

Ich nehme drei Erkenntnis-Quellen an:

1. durch die Beschaffenheit meines Erkenntnis-Organs mir a priori Gegebenes (Logik),
2. durch die Sinne mir Gegebenes (Tatsächliches),
3. durch Zusammenwirken von 1 und 2, durch Schlüsse aus Tatsächlichem weiter Gegebenes (Erschlossenes).

Nehme ich überhaupt irgend etwas als seiend an, so begrenze ich es damit gegenüber Anderem, setze also unvermeidlich ein Zweites als Korrelat zum Ersten.

Setze ich nun als Erstes mein Ich (Bewußtsein) = A, so wird damit ohne weiteres auch ein Zweites (Nicht-Ich, „Außen"-Welt) = B gesetzt.

Diese Korrelate müssen neben ihrem Gemeinsamen (Korrelats-Verhältnis) auch ein Verschiedenes haben, sonst wären sie eben nicht A bzw. B, sondern ununterschieden eines.

Welche Verschiedenheiten nun zwischen A und B bestehen, wäre durch die Erkenntnisquellen 1—3 zu ermitteln. Hier interessiert uns aber nur die Frage, ob eine solche Verschiedenheit speziell quoad realitatem, (d. h. hinsichtlich der Realität) besteht.

1. A priori weiß ich nur, daß A eben nicht B ist; quoad realitatem sagt mir die Logik m. E. nichts;

2. durch die Tatsachen wird mir mit aller auf diesem Wege überhaupt erreichbaren Sicherheit dargetan, daß das Nichtich („Außen"-Welt) ebenso real ist wie das Ich; alle Erfahrungen, alles praktische Handeln bestätigt dies mit einem Gewißheitsgrad, der von dem mittels 1. Erreichbaren nur puncto Notwendigkeit, nicht aber puncto Sicherheit verschieden ist;

3. in der gleichen Richtung bewegen sich alle aus dem Tatsächlichen zu ziehenden Schlüsse. —

Also bin ich genötigt, bis zum Gegenbeweis davon auszugehen, daß A und B gleich real sind. Eine ungerechtfertigte Verschiebung der Beweislast sehe ich darin, wenn die Solipsisten und subj. Idealisten einen Beweis dafür verlangen, daß B ebenso real sei wie A. An ihnen wäre es, das Gegenteil zu beweisen, was ihnen, soweit ich sehe, nicht gelingen kann. Dr. W. P.

(Zusatz des Herausgebers: Ich teile diese realistische Überzeugung, wie auch das oben S. 147 Gesagte zeigt.)

„Keine Regel ohne Ausnahme"

In Ihrer (besser: unserer) Zeitschrift „Philosophie und Leben", die ich mit regstem Interesse lese, darf man wohl in eine Erörterung der sprichwörtlichen Redensart „Die Ausnahme bestätigt die Regel" eintreten. Wenn die Regel (regula) als Gleichförmigkeit eines Wissens oder Tuns definiert wird, und keine Regel ohne Ausnahme (nulla regula sine exceptione) besteht, so erscheint in gewissem Sinne die Ausnahme als existenzberechtigt. Die Frage ist, ob die Redensart „Die Ausnahme bestätigt die Regel" den Gesetzen der Logik entspricht oder widerspricht. Nach meiner Überzeugung ist letzteres der Fall, denn die Ausnahme enthält Momente, die der Regel zuwiderlaufen und sie illusorisch machen. Also die Ausnahme bestätigt nicht die Regel.

Dr. Spanier.

Aber insofern die Ausnahme eben — „Ausnahme" ist, läßt sie doch erkennen, daß „in der Regel" die Sache sich anders verhält.

Jene sprichwörtliche Redensart ist also in der Tat vom rein logischen Standpunkt anfechtbar, aber sie läßt sich ihrem Sinne nach verstehen und als rhetorisch wirksam psychologisch rechtfertigen. A. M.

Besprechungen

Triepel, Hermann. Die zweite Schicht des Denkens in den Naturwissenschaften und im Leben. (6. Beiheft aus den Annalen der Philosophie.) Leipzig, F. Meiner. 1926.

Es ist aufs freudigste zu begrüßen, wenn Philosophie und Leben immer häufiger und immer inniger in Berührung kommen. Im vorliegenden Fall ist es ein Vertreter der Wissenschaft vom Leben i. w. Sinn, welcher sein Fach, die Biologie (d. i. die Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaften), mit den allgemeinen Erscheinungen des Denkens, mit Psychologie und Erkenntnistheorie in Beziehung setzt. Im 1. Kapitel behandelt er die Phylo- und Ontogenese, d. h. die stammliche und die individuelle Entwicklung des Bewußtseins und versteht unter der zweiten Schicht des Denkens das abstrakt-begriffliche, das zwar der unmittelbaren Anschaulichkeit entbehrt, trotzdem für die wissenschaftliche Anschauung unentbehrlich ist. Im 2. Kapitel gibt er einen höchst wertvollen kritischen Überblick über die verschiedenen biologischen Theorien des vorigen Jahrhunderts, um im 3. allzu kurzen Kapitel über das abstrakte Denken im Menschenleben, namentlich in Religion und Kunst, sich zu äußern. — Wie viele Mißverständnisse und Mißdeutungen wären in den entwicklungsgeschichtlichen Erörterungen vermieden worden, wenn ihre Vertreter und ihre Gegner in lebendiger Fühlung mit den Geisteswissenschaften geblieben wären und wenn man die Biologie zu den letzteren gezählt hätte! Natur, Leben, Geist, sind, spiralig sich verengernd, drei Kreise, in denen sich wissenschaftliches Forschen und Denken bewegt. Im ersten treffen wir nur physikalisch-chemische Kräfte und Vorgänge, im zweiten neben und über diesen psychische, von den elementarsten bis herauf zu dem komplizierten Seelenleben der Warmblüter; erst auf der Vorarbeit der letzteren konnte sich das bewußtere abstraktere (durch die Sprache) und persönlichere Geistesleben der aufsteigenden Menschheit entwickeln. Wie fremd dem Verf. die Beziehungen zwischen dem zweiten und dritten Gebiet sind, zeigt sich in seinen Äußerungen über Ethik und Politik, in denen er die biologischen Vorstufen (die allgemeinen Lebensgesetze und die verschiedenen individuellen und kollektiven Lebensformen) gar nicht gewahr wird, weshalb er ethische Werte und staatliche Einrichtungen nur auf Abstraktion und Konvention zurückführt, statt in den Gesetzen und Formen des Lebens i. w. S. die realen unerschütterlichen Grundlagen derselben nachzuweisen. (Vgl. Unold, Organische und soziale Lebensgesetze, Leipzig 1906, und Politik im L. der Entwicklungslehre, München 1912.) J. U., St.

Rickert, Heinrich. Der Gegenstand der Erkenntnis. Tübingen, Mohr. 1928. 6. Aufl. XXII und 452 S. Geh. 17.50, geb. 20.50 Mk.

Das Werk ist die bedeutendste Einführung in die Erkenntnistheorie im Geiste der idealistischen Richtung des Neukantianismus. Das „Ding an sich" wird hier nicht als eine vom erkennenden Subjekt unabhängige reale Welt gefaßt, sondern als ein „transzendentes Sollen" gedeutet, das normgebend sei für unser Denken.

Die neue Auflage bietet im Text keine erheblichen Änderungen. Hinzugekommen ist eine längere Vorrede, die darzutun sucht, daß Lask — der im Kriege gefallene bedeutendste Schüler Rickerts — sich trotz zeitweise stärkerer Betonung des Objektiven doch nicht wesentlich vom Standpunkt des Meisters entfernt habe (wie aus den inzwischen erschienenen, z. T. aus dem Nachlaß hg. „Gesammelten Schriften" Lasks hervorgeht). A. M.

Brentano, Franz. Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein. I. Teil: Wahrnehmung, Empfindung, Begriff, hg. v. O. Kraus. Leipzig, Meiner. 1928. XI, VIII. u. 191 S. Geh. 7.—, geb. 8.50.

Brentano hat bahnbrechend in der neueren psychologischen Forschung gewirkt. Die von ihm herausgegebene „Psychologie" ist leider unvollendet geblieben. Es ist darum sehr zu begrüßen, daß Kraus das Werk, aus dem Nachlaß reich ergänzt, in Verbindung mit kleineren Abhandlungen Br.'s herausgibt.

Das vorliegende Buch bildet den 1. Teil des 3. Bandes.

Baumgarten, Arthur. Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Tübingen, Mohr. 1927. 659 S. Geh. 30.—, geb. 33.—.

Der Verfasser bemüht sich in einer überaus gründlichen Auseinandersetzung mit Kant und einer Reihe neuerer Philosophen den Weg zu bahnen zu einer empirisch begründeten, induktiven Metaphysik. Als Vorgänger schätzt er besonders Schopenhauer und Bergson wegen ihrer genialen Gabe, aus dem Material, das das Leben einem jeden bietet, die Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten von metaphysischer Tragweite herauszulesen, und vor allem von der Innenschau her die Welt zu deuten.

Das überaus schlicht und klar geschriebene Werk ist ein erfreuliches Zeichen dafür, daß die Philosophie den allzu engen Rahmen des Fachwissenschaftlichen sprengt und wieder regste Beziehung mit Leben und Gesamtwirklichkeit sucht. Der Verfasser, Professor der Jurisprudenz in Basel, ist aus tiefster Sehnsucht heraus Philosoph. Sein Werk beweist, daß es gleichsam ein Selbstbekenntnis ist, wenn er einmal schreibt: „Man spürt in den endlosen philosophischen Diskussionen den Herzschlag der Menschheit, die alle Kräfte anspannt, um Sinn und Zweck der Welt zu erfassen: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn." A. M.

Fischer, Ludwig. Die natürliche Ordnung unseres Denkens und der Zusammenhang der Weltanschauungen. Leipzig, F. Meiner. (Beihefte z. d. Annalen d. Philos. u. philos. Kritik). 1927. XI u. 359 S. Geh. 16.—, geb. 19.— (für Abonnenten der Annalen 12.— bzw. 15.—).

Das Ziel des Verfassers im I. Teil seines Werkes ist es, eine Ordnung zu finden, die unsere gesamte Erfahrung am einfachsten, vollkommensten und umfassendsten beschreibt. So bietet dieser Teil eine durchaus selbständig und eigenartig gestaltete Erkenntnistheorie und Metaphysik. Er führt u. a. zu dem Ergebnis, daß die verschiedenen Weltanschauungen im wesentlichen Sonderprägungen der natürlichen Ordnung von verschiedenen Standpunkten aus darstellen. Dieser „rationale Relativismus" bedeutet aber nicht schwächlichen Verzicht auf Erkenntnis, sondern ermöglicht es, die Weltanschauungen, die im Verlauf der Geschichte der Philosophie hervorgetreten sind, mit einander zu vergleichen und in ihrem Verhältnis zu einander wie zu dem System der natürlichen Ordnung darzustellen. Diese Aufgabe wird dann im II. Teil in großzügiger, auf das Wesentliche gehender Art gelöst.

Wir haben in dem Werk die ganz ausgereifte Schöpfung eines schon durch andere Schriften bewährten Denkers und Forschers, der auch über die Gabe einfacher und klarer Darstellung verfügt. Fr.

Driesch, Hans. Metaphysik. Leipzig, Hirt. („Jedermanns Bücherei"). 100 S. Geb. 3.50.

Das Musterbild einer empirisch fundierten, Schritt für Schritt vorsichtig bis zu den höchsten Fragen vordringenden Metaphysik (dualistischer Art). Das Buch ist nicht etwa nur ein Auszug aus der „Wirklichkeitslehre", sondern eine neue Behandlung der metaphysischen Probleme, mit Beschränkung auf das Wesentliche; dabei wird das Freiheitsproblem von neuen Gesichtspunkten aus behandelt. Als besonders beherzigenswert sei hier der Schlußsatz wiedergegeben: „Die Zeit braucht Metaphysik; aber nur eine gewissenhafte Metaphysik kann sie brauchen; und die Gefahr, daß Einfaltsmetaphysiker sich wieder breit machen, ist, leider, groß." A. M.

Pauler, Akos von. Grundlagen der Philosophie. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1925.

Wie nötig es ist, Philosophie und Leben einander näherzubringen, beweist eindringlich das vorliegende tüchtige Werk des Professors der Philosophie an der Universität Budapest. Es behandelt auf knappem Raum recht eingehend und übersichtlich die Probleme der Logik, der Ethik, der Ästhetik, der Metaphysik und der Ideologie, d. h. der Phänomenologie, der Relations-Kategorien- und Wertlehre, wobei mit der Behandlung der einzelnen Disziplinen eine geschichtliche Übersicht verknüpft wird. —

In dem Abschnitt über die Ethik, auf dessen nähere Beurteilung wir uns hier beschränken müssen, erweist sich diese Philosophie als ziemlich lebensfremd. Verf. behandelt die Ethik wie die Logik und findet für sie „durch rein apriorische Reduktion" auch den gleichen Wertmaßstab und ähnliche Zielsetzung. „Die Wahrheit lieben, achten und für sie arbeiten", sind die Normen des sittlichen Lebens. „In unseren Handlungen und Gesinnungen müssen wir uns nach etwas richten, das unabhängig von uns, also nicht in uns, sondern außer uns existiert, d. h. nach einem absoluten Wertmesser alles Seienden. Das Wertvollste ist die Wahrheit. Der höchste sittliche Grundsatz ist, daß wir selbstlos und bedingungslos mit allen Kräften und in treuer Hingebung nach der Wahrheit trachten sollen!" — Wie würde vor solchem ethischen Idealismus die dogmatische Theologie bestehen? Obwohl die Bibelkritik Dichtung und Wahrheit im Alten Testament schon längst aufgedeckt hat (O. Pfleiderer spricht von: Sagen, Sagen, nichts als Sagen! Fr. Delitzsch weist gründlich: „Die große Täuschung" nach, der berühmte Assyriologe H. Winkler spricht sich in Helmolts Weltgeschichte noch deutlicher aus), werden unseren Kindern immer noch solche Sagen und Täuschungen als absolute Wahrheit mit weitgehenden Folgen für ihr sittliches Leben (vgl. Sündenfall) eingeprägt, nach dem Verf. „die höchste Unsittlichkeit". — Oberster Leitsatz des Sittlichen ist für ihn: „Kultus der Wahrheit! Auf die Höchstschätzung der Verwirklichung der Wahrheit gründet sich jegliche Wertung des Handelns, sie ist die letzte Voraussetzung alles Wertens. Das Trachten nach Wahrheit ist die wertvollste, die echt sittliche Handlung. Wir müssen unter allen Umständen richtig denken und sittlich handeln! Sittlichkeit ist lediglich die an die Wahrheit als höchstem Ideal vollkommen angepaßte einheitliche Handlungsweise. Die Sittlichkeit stellt all unser Tun in den Dienst ewiger Ideale; daher ist das von sittlichen Idealen durchdrungene Leben das ewige Leben."

Schließlich empfindet der hochgestimmte Verf. doch, daß sein Idealismus allzu formal und abstrakt sei. Aus den drei Grundnormen: „Das Gute lieben, achten und an seiner Verwirklichung mit allen Kräften arbeiten!" leitet er drei Ideale ab, die schon etwas näher an das Leben heranrücken. Humanismus oder richtige Menschenliebe, Kultur, d. i. das Streben, die Wahrheit immer besser zu erkennen und ihre Anerkennung durch Institutionen (Kirchen?) zu sichern, Ehre oder Gerechtigkeit. Sie sind nichts anderes als verschiedene Formen der Höchstschätzung der Wahrheit." —

Recht lehrreich ist die Kritik der bisherigen ethischen Werturteile oder Moralsysteme, obwohl auch hier der rein logische Maßstab: „Unrichtige Werturteile sind solche, welche früher oder später mit sich selbst in Widerspruch geraten", sich als unzureichend erweist. Eine kurze geschichtliche Übersicht schließt auch diesen Hauptteil. —

Unwillkürlich muß man, wenn man diesen ethischen Idealismus kennen lernt, sich fragen: „Wäre er für eine ethische Jugendbildung brauchbar?" Die pädagogische Brauchbarkeit, die Lehrbarkeit sollte doch den Prüfstein auch für eine philosophische Ethik bilden. Aus dem Leben für das Leben sind die Werturteile oder Ideale zu gewinnen und zu gestalten, um eine fruchtbare Verbindung von Philosophie und Leben herzustellen. (Vgl. A. Messer: Ethik. 2. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer.) J. U., St.

Leiber, Robert. S. J. Konnersreuth. Freiburg, Herder. 6. bis 9. T. VI und 48 S. 0,80 Mk.

Dem Verfasser waren die Benutzung des dem bischöflichen Ordinariat Regensburg von Dr. Seidl erstatteten Berichtes mit den Anlagen gestattet. Er behandelt den Fall vom katholischen Standpunkt aus mit größter Sachlichkeit und Zurückhaltung.

A. M.

Bayer, Karl, Th. Die Grundprobleme der Astrologie. Leipzig, Meiner, 1927. 185 S. Geh. 5 Mk., geb. 7 Mk.

Das Buch setzt keine astrologischen Kenntnisse voraus, will auch kein Lehrbuch der Astrologie sein; vielmehr will es vor allem die Frage beantworten, wie Astrologie als Wissenschaft möglich sei. So gibt es eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Astrologie und eine Darstellung ihrer Probleme. Der Verfasser sieht aber in der Astrologie nicht nur eine werdende „Wissenschaft", sondern er glaubt sie auch berufen, „unser Bewußtsein von der Göttlichkeit des All in philosophischem Sinne zu klären und zu vertiefen". — Das Buch bringt jedenfalls charakteristische Züge und Sehnsüchte unseres Geisteslebens zu wirksamer Darstellung. Die Astrologie selbst aber wird zunächst durch überzeugende Forschungsergebnisse den Tatbeweis liefern müssen, daß sie „Wissenschaft" ist; alles weitere an Kulturbedeutung wird ihr dann von selbst zufallen.

Fr.

Eingegangene Schriften

Schairer, J. C. Die Wendeltreppe. Wege zu inneren Tiefen und Höhen. Tübingen, Wunderlich. 143 S. Kart. 3.—, geb. 4.50.

Baudouin, Charles. Untergang oder Wiedergeburt. Ebenda. 53 S. Kart. 1.80.

Utitz, Emil. Die Kultur in der Epoche des Weltkrieges. 2. Aufl. 1927. Stuttgart, Enke. 292 S. Geh. 11.—, geb. 13.—.

Utitz, Emil. Die Überwindung des Expressionismus. Charakterologische Studien zur Kultur der Gegenwart. Ebenda 1927. 190 S. mit 8 Bildtafeln. Geh. 9.—, geb. 10.80.

Friedrich d. Gr. Auswahl aus seinen Schriften. Hg. v. P. D. Bernoulli. Gotha, L. Klotz. 1928. 235 S. Geb. 5.— („Große Meister", Bd. II).

Becher, Erich. R. Eucken und seine Philosophie. Langensalza, Beyer. 16 S. —.55.

Kalweit, Paul. R. Eckens religionsphilos. Leistung. Ebenda. 16 S. —.55.

Jaensch, Erich. Aus meinen Erinnerungen an Eucken. Ebenda. 22 S. —.70.

Kalweit, Paul. R. Eckens religionsphilos. Leistung. Ebenda. 16. S. —.50

v. Hagen, B. R. Eckens letzte Lebensjahre und Vermächtnis. Ebenda. 18 S. —.45.

Joel, Karl. Das Ethos R. Eckens. Ebenda. 17 S. —.60.

★

Als zweite kostenlose Buchbeigabe dieses Jahres
wird mit dem nächsten Heft versandt
aus den „Taschenausgaben der Philosophischen Bibliothek":
Immanuel Kant, Über Pädagogik.

★

Neue Aufsätze können z. Zt. nicht angenommen werden.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Schriftleitung: Univ.-Prof. Dr. A. Messer und Frau Paula Messer, geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

Taschenausgaben
der Philosophischen Bibliothek

Die Sammlung steht im Dienste der Volksbildung (Volkshochschulbewegung, philosophisch-propädeutischer Unterricht, philosophische Seminarien und Arbeitsgemeinschaften, Volksbüchereien etc.). Sie enthält kleinere selbständige Aufsätze und in sich abgeschlossene Teile aus den Werken der philosophischen Klassiker in geschmackvoller Ausstattung zu außerordentlich niedrigen Preisen. — Wer sich über den Druck des Tages hinausgehoben fühlen will in die reine Sphäre klassischen philosophischen Geistes, findet hier reiche Anregung und Belehrung.

Bisher sind erschienen:

31 **Aristoteles.** Von den Prinzipien und Ursachen der Substanzen . . . . . —.40
32 — Die Freundschaft und ihre Formen . —.60
33 — Recht und Gerechtigkeit . . . . —.40
34 — Lust und Glückseligkeit als Ziele des Menschen . . . . . —.40
21 **Descartes.** Meditationen . . . —.75
26 — Abhandlung über die Methode . . —.90
61 **Fichte.** Wesen u. Aufgabe der Universität 1.—
11 **Goethes** Kunstphilosophie . . . . —.90
16 — Naturphilosophie . . . . . —.90
35 — Philosophie der Farben . . . . . —.60
6 **Hegel.** Über die englische Reformbill —.50
12 — Der Staat . . . . . —.90
36 — Vom wissenschaftlichen Erkennen . . —.60
37 — Die Bildung . . . . . —.40
38 — Die Sittlichkeit . . . . . —.40
2 **Herder.** Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit . . . . . —.90
7 — Religionsphilosophie . . . . . —.75
13 — Sprachphilosophie . . . . . —.90
3 **Humboldt.** Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers . . . . . —.60
17 — Über das vergleichende Sprachstudium —.40
22 — Denkschrift über die deutsche Verfassung 1813 . . . . . —.40
23 **Hume.** Untersuchung über den menschlichen Verstand 2.50
27 — Von der Freiheit der Presse. Von der Unabhängigkeit des Parlaments. Von Parteien überhaupt . . . . . —.40
28 — Von den ersten Grundsätzen der Regierung. — Absolutismus und Freiheit. Die Politik — eine Wissenschaft . . —.40
51 **Jean Paul.** Das Genie und seine poetischen Kräfte . . . . . —.60
18 **Kaiser Julians** Rede gegen die ungebildeten Hunde . . . . . —.50
4 **Kant.** Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht . . —.40
8 — Theorie und Praxis . . . . . —.60
19 — Pflicht und Lebensgenuß . . . . —.40
24 — Ausgewählte kleine Schriften . . —.75
39 — Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie . . . —.40
40 **Kant.** Form und Prinzipien der Sinnen- und Verstandeswelt . . . . —.50
41 — Der Fortschritt des Menschengeschlechts —.40
42 — Von der Macht des Gemüts . . —.40
43 — Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft . . . . . —.60
44 — Dialektik d. reinen praktischen Vernunft —.60
56 — Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen . . . . . —.60
57 — Über Pädagogik . . . . . —.80
14 **Leibniz.** Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Die Monadologie . . —.60
29 — Von der Weisheit. Über die Freiheit —.40
5 **Lessing.** Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer. Die Erziehung des Menschengeschlechts . . . . . —.60
9 — Theologische Streitschriften . . . 1.20
45 — Schriften zur Religionsphilosophie . —.50
46 — Abhandlung zur Philosophie . . . —.40
25 **Lotze.** Der Instinkt . . . . . —.50
52 — Der Streit der Naturansichten . . —.40
53 — Der Grund des Lebens . . . . —.40
54 — Das Dasein der Seele . . . . —.40
55 — Natur und Vermögen der Seele . —.40
58 — Über den Begriff der Schönheit . . —.90
59 — Bedingungen der Kunstschönheit . . 1.20
63 — Die Lehre vom Begriffe . . . . —.80
64 — Die Formen der Definition . . . —.50
65 — Apriorismus und Empirismus . . —.50
66 — Die Ideenwelt . . . . . —.50
15 **Plato.** Gesetze X. Buch . . . . —.50
60 **Schelling.** Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur . . . . . —.80
1 **Schiller.** Über Anmut und Würde —.60
10 — Über die ästhetische Erziehung des Menschen 1.20
20 Über naive und sentimentalische Dichtung 1.—
62 **Seneca.** Tod und Todesfurcht . . —.90
30 **Shaftesbury.** Religion und Tugend —.50
47 **Spinoza.** Prophetie und Propheten —.50
48 — Von den Wundern . . . . . —.40
49 — Theologie, Vernunft und Glaube . —.40
50 — Staat und Recht . . . . . —.40

Die Sammlung wird fortgesetzt

Verlag von Felix Meiner in Leipzig

Walter de Gruyter & Co. Berlin W 10, Genthiner Str. 38
Postscheckkonto: Berlin NW 7, Nr. 59333

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie der Raum-Zeit-Lehre. Von Dr. phil. Hans Reichenbach, a. o. Professor an der Universität Berlin. Mit 50 Figuren und einer Tafel im Text. Groß-Oktav. VI, 380 Seiten. Geh. M. 18.—, geb. M. 20.—

Dieses Buch behandelt vom erkenntnisreichen Standpunkte die Lehre von Raum und Zeit, soweit diese in die Physik eingehen. Es handelt also von Raum und Zeit überhaupt, soweit die so bezeichneten Begriffskomplexe als Ordnungsschema des als „real" Gedachten dienen.
A. Einstein sagt über dieses Buch: Es ist verdienstlich, dieser Frage ernsthaft näherzutreten .... der Gegenstand ist klar, gründlich und selbständig behandelt.

*

Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preuß. Akademie der Wissenschaften. Band XVIII. Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß. Fünfter Band: Metaphysik. II. Teil (Schluß). Oktav. XXIII, 725 Seiten. Geh. M. 44.—, in Halbleder geb. M. 50.—

Früher erschien: Metaphysik I. Teil (Band XVIII).
Geh. M. 44.—, in Halbleder geb. M. 50.—

Diese von der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Ausgabe gliedert sich in drei Abteilungen. 1. Werke — 2. Briefwechsel — 3. Handschriftlicher Nachlaß. Jede Abteilung sowie jeder Band ist einzeln käuflich.

*

Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. Von Kristian Schjelderup. Oktav, 249 Seiten. Geh. M. 11.50, geb. M. 12.80.

Der Verfasser, Dozent der Theologie an der Universität Oslo, untersucht in dem Werke die gesamte Materie „Askese", die ja wohl wie keine andere Erscheinung Eingang in das Gebiet der Religionspsychologie und Übersicht über sie schafft. Im Gegensatz zur nur deskriptiven und klassifizierenden Methode der bisherigen Religionsforschung kommt es ihm grundsätzlich auf die kausalen tiefenpsychologischen Bedingtheiten und Zusammenhänge an. Als Ganzes gibt diese bis ins letzte sachliche Arbeit einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur Psychologie der Religion an sich wie ganz besonders zur Religiosität der Jetztzeit.

*

Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Von Helmut Pleßner, Professor an der Universität Köln. Oktav. VIII, 346 Seiten. Geh. M. 12.80, geb. M. 14.—

Das Problem einer die Anschauungsgrundlagen aller möglichen Wissenschaften vom Menschen (Biologie, Psychologie, Geisteswissenschaft) umfassenden, d. h. philosophischen Anthropologie steht heute im Vordergrund des Interesses. Hier wird zum ersten Male versucht, das Problem in seiner zentralen Bedeutung zu stellen und einer Lösung entgegenzuführen, indem das Verhältnis von Mensch und Natur in den Mittelpunkt gerückt wird. Das Werk entwickelt die Stellung des Menschen in der Natur in systematischem Stufengang über pflanzliche und tierische Lebensform und bringt so eine streng methodisch gehaltene Philosophie der lebendigen Natur.